أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة

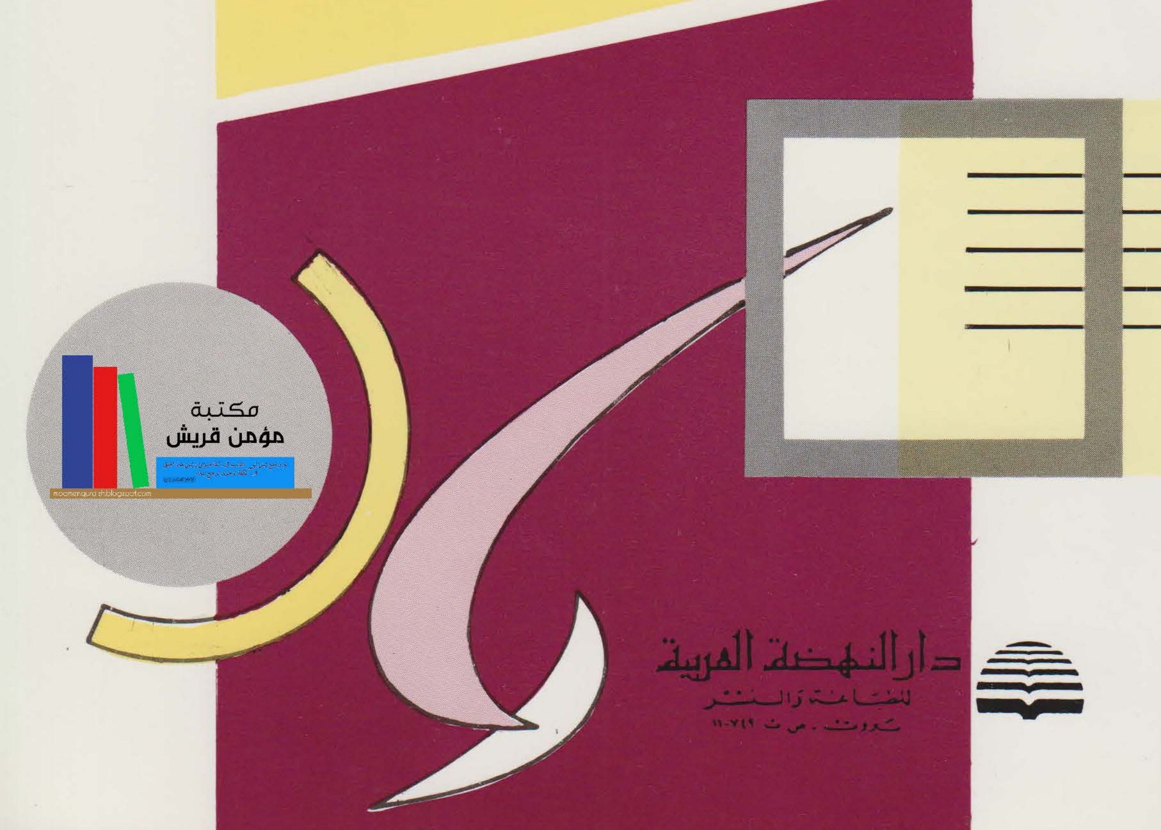
٣

بليز بسكال وفلسفة الإنسان

دكتورة راوية عبد المنعم عباس

أستاذ الفلسفة المساعد

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



دار النهضة العربية

للطباعة والنشر

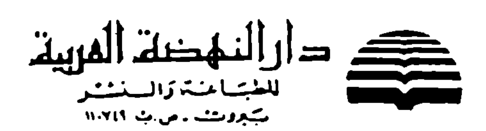
بيروت - ص ب ٧٤٩-١١

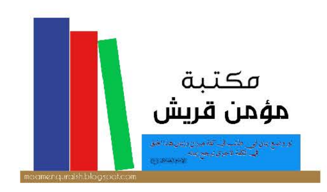
بليز بسكال
وفلسفة الإنسان

أساطين الفلسفة الحديثة والمعاصرة ٣

بليز بسكال
وفلسفة الإنسان

دكتورة راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة المساعد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية





الناشر



الإدارة: بيروت - شارع مدحت باشا - بناية كريدية
تلفون: 818704 - 818705
برقياً: دا نهضة - ص.ب: 749 - 11
تلفاكس: 232 - 4781 - 212 - 001

المكتبة: شارع البستاني - بناية اسكندراني رقم 3
غربي جامعة بيروت العربية
تلفون: 316202 - 818703

المستودع: بئر حسن، خلف تلفزيون المشرق
بناية كريدية - تلفون: 833180

إهداء

إلى القلوب الكبيرة

المفعمة بالحب ..

النابضة بالوفاء ..

والبر ..

المؤلفة

د. ر. ع. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وأعف عنا وأغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾

صدق الله العظيم

قرآن كريم: سورة البقرة آية ٢٨٦
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم
الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ـ طبعة دار الشعب ١٩٦٥.

تمهيد

تعد دراسة «بليز بسكال» ـ الفيلسوف الفرنسي دراسة لا غنى عنها لأي باحث في مجال الفلسفة. إذ أنها تطلعنا على فكر عصر بأكمله من شتى مجالات المعرفة الإنسانية.

وعلى الرغم مما قيل عنه ـ تجاوزاً ـ في تاريخ الفلسفة بأنه أحد «صغار الديكارتيين» ودحض البعض الآخر من قيمة فكره الميتافيزيقي واعتباره من زمرة رجال الدين فحسب، إلا أن هذه الدراسة المستفيضة عن حياته ونسقه الفلسفي ستبرز لنا فيه دور «العالم»، والفيلسوف ورجل الدين، كما ستكشف لنا من خلال دراسة نصوصه عن موهبة أدبية خلاقة، ونقد سياسي ثائر، وحكمة أخلاقية عالية، ونزعة وجودية مؤمنة. وهكذا تظهر فلسفته ـ المتعددة الجوانب ـ ممثلة لمرحلة انتقال في عصره (أواخر القرن السابع عشر)، وهذا ما عبرت عنه خطراته القلقة، وأفكاره الثائرة، وأسلوبه اللاذع.

ولقد شهد عصر «بسكال» صراعات حادة بين مجال الفلسفة، والعلم، والدين فإذا كانت مشكلة التوفيق بين الفلسفة، والدين قد استمرت محط بحث وجدل المفكرين منذ عهد اليونان وحتى العصر الوسيط، القرن السابع عشر فإننا نجد أن هذه المحاولة الجديرة بالنظر قد أخذت شكلاً جديداً في عصر النهضة تحولت معها جميع محاولات التوفيق إلى صراع بين العقل، والإيمان

لا سيما في القرن السابع عشر، فنحن نجد أن موجة التوفيق، والجدل حول الفلسفة، والدين تسير على أشدها في فرنسا إذ يظهر جماعة الجانسينست وهي من الجماعات الدينية التي تأثرت بفكر «ديكارت» وهاجمت مذهب «أرسطو» لكن ذلك الموقف لم يكن يرمي إلى تحطيم المذهب اليوناني وهدمه كاملاً، بقدر ما كان يعني رفض فلسفة «أرسطو»، وتأييد الفكر الجديد «لديكارت» المتميز بالجلاء والوضوح. خاصة وأن الفلسفة الأرسطية كانت هي منهج الدراسة في المدارس والجامعات في ذلك الحين، وكان الخروج عليها يعني خروجاً على الدين والعلم معاً. ولما كان هذا الفكر اليوناني ـ مع ما فيه من ضعف ـ قد ثبت دعائمه في مناهج التدريس المعمول بها في ذلك الوقت فقد كان من العسير على العقول أن تتحرر من غلائله التي كبلتها جيلاً بعد جيل حتى صار هذا الفكر يدرس إجبارياً وبطريقة ملزمة.

وكان نتيجة ذلك أن نشب الصراع بينه، وبين الفلسفة الجديدة التي تنادي بمنهج مغاير تماماً عن المنهج القديم إلى الحد الذي دفع ببعض العقول التي لم تستطع التخلص من تأثير «أرسطو» إلى محاولة التوفيق بين منطقه، وبين الفكر الديكارتي كما فعل «أرنو» و «نيقول» زعيمي دير «بور رويال».

ولو أضفنا إلى هذا الموقف موقف نقاد الفلسفة الديكارتية الذين حاربوها ووقفوا حائلاً دون انتشارها، والموقف المناصر والمؤيد لها المتمثل في تيار الأدب المعاصر، فنجد أن «موليير» يمثل الفكر الديكارتي على المسرح الفرنسي، كما كان الأوغسطينيون أيضاً ممن يناصرونه ويتصدون لفلسفة «أرسطو» بحزم.

وعلى هذا النحو كان الموقف الفكري ـ بين الفلسفة والدين ـ في هذه المرحلة ينذر بصراع شديد مما يدفعنا إلى القول بأنه إذا كان القرن السابع عشر هو عصر الميتافيزيقا وإزدهارها في فرنسا تأسياً بديكارت فإن نهاياته مع

بـدايات القـرن الثامن عشـر قد سجلت اتجـاهـاً انحـرف عن مسيـرة الفلسفـة الفرنسية التي تؤمن بارتباط الدين بالعقل (أي بالفلسفة) ففي هذه المرحلة نرى أنـه ظهرت حـركـة ثـوريـة ضـد الـدين بـاعتبـاره مصـدراً لـلأحكـام المسبقـة وللخـرافـات، والأسـاطيـر، ولمـا يلقنــه رجـال الـــدين لجمهـور المؤمنين من الأكاذيب: وهكذا فقد انتقد الـدين، وسار على الـدرب النقدي لـه ومهاجمتـه فـلاسفة كثيـرون مثـل «هـو لفيتيس» He Lvetuis «وهـو لبـاخ» — Ho Lbach Von . ويبدو أن هذا التيار الديني النقدي للدين قد بـدأ قبل ذلـك وتمثل في فكر «ميكيافلي» في الولايات الإيطالية.

وهكذا شهدت نهايات القرن السابع عشر، وكذلك عصر النهضة مـرحلة انتقال لم تقتصر على مجال الفلسفة الـذي شهد تغيـراً فكريـاً، أو مجال العلم الـذي تطور ونقـدم بفضل اكتشـاف المختـرعـات التي يسـرت لـلإنسـان سبـل التحكم في الطبيعة وتسخيرها لخدمته ـ بل تعدت ذلك إلى مجال الدين فعلى الرغم مما كانت تتمتع بـه الكنيسة من قـوة ونفوذ إلا أن الـدين قد استـطاع أن يحظى بالتحرر الذي ناله العلم، ولا سيما بعد قيام الثورة الفرنسية.

وقد تمثلت محاولات الوقوف ضد الكنيسة في القرن السابـع عشر فيمـا يعرف بحركة «المفكرين الأحرار». Les Athes الذين عملوا على الثـورة على الـدين ولكنهم خشـوا أن يـوجهـوا إلى الكنيســة ضـربـة واحـدة «كـديكـارت» Descartes مثلاً الذي هادن علماء الـدين في عصره وكـذلك ليبنتـز في فكرتـه عن «أفضل العوالم الممكنة» مخافة بطشها، وثورة الرأي العام، ومسـايرة روح العصر.

وهكذا سار العقل الإنساني بطيئاً في محاولة تحرير العلم، والفلسفة من سلطة اللاهوت فكان لا بد من أن يترجم عنه في مواقف عقلية حاسمة. ولكن حركة الهجوم على الدين كان لا يمكن أن تنشأ من فـراغ، فكان لا بـد لها من

لزعات مغطاة (مستترة) لا تجرح الضمير الديني، لكنها فقط تحاول أن تثير الشك، والأقاويل حوله وهذا هو الدور الذي لعبه «بسكال».

وقد رأى رجال القرن الثامن عشر أنه لا خروج من هذه المرحلة ولا علاج لهذه الحالة إلا بالعودة إلى طلب السعادة الأرضية. تلك السعادة التي لا تتم إلا عن طريق التربية السليمة، ونبذ الدين، وخرافاته أي الأساطير، والتصورات الغامضة. والحق أننا لم نجد خير من «بسكال» ممثل لهذه المرحلة الجديدة وقد دفعنا لدراسته جملة أسباب هي:

١ ـ إن فكره يمثل اتجاه مرحلة انتقالية في التاريخ الفرنسي العام سياسياً، واجتماعياً، ودينياً، وعقلياً فدراسته تعد بدون شك مقدمة لا غنى عنها لتفهم اتجاهات الفكر في عصر الإنارة الفرنسي الذي انحرف في القرن الثامن عشر عن مسيرة الفلسفة الفرنسية.

٢ ـ إن «بسكال» يعد من بين فلاسفة المدرسة الديكارتية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت العقلية من جهة، وبتأثيرات اللاهوت المعاصر من جهة أخرى وممن حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين وسوف نرى من خلال عرض هذا الكتاب إلى أي حد نجحت هذه المحاولة؟

٣ ـ إن «بسكال» يعد ـ وبدون منازع ـ الجد الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر خلال القرنين السابع والثامن عشر. فقد أثار مسألة الوجود الإنساني والمصير، والعدم. كما أفصحت خطراته، وكتاباته الأدبية، والفلسفية عن أفكار وجودية أصيلة كأفكار الضعف، والقلق، الضجر، والشقاء الإنساني والصلة بين الإنسان وخالقه، أثار جميع هذه المسائل قبل أن يظهر الفلاسفة الوجوديون المعاصرون. وهو بدراسته لتجربة الإنسان في واقعه المعاش، وفي تحليله لوجوده المشخص وإبرازه لفكرة الأنا، أو الوعي إنما يختلف مع «ديكارت» الذي حاول دراسة الإنسان من خلال تصورات العقل المثالية المجردة التي لا تعير إهتماماً لوجوده المشخص الذي أبرزه

«بسكال» مما يعطي للدراسة عن الأخير أهمية في تلمس جذور التجربة الوجودية المسيحية عنده.

لهذه الأسباب السابقة كان لزاماً علينا أن نعرض لفكر بسكال الفلسفي، والعلمي، والأخلاقي، والسياسي، والديني حتى نتمكن من خلال هذه الدراسة من الكشف عن الإتجاهات الأساسية لفلسفته، ومدى إستيعابها لظروف العصر وتفاعلها معها، ثم تعبيرها عنها، ومقدار ما أسهمت به في مجالات الفكر المختلفة، وهذا ما يدعو لأن نتساءل هل تعد محاولاته لدراسة الإنسان في ضعفه وشقاءه إرهاص بالفكر الوجودي المعاصر؟

وهل حقيقة يُعد فكره مقدمة لا غنى عنها للنقد الديني الصريح الذي ظهر في القرن الثامن عشر في عصر التنوير الفرنسي، أو محاولة أولى لهذا النقد في هذا العصر؟

وهل يمكن اعتبار أفكاره عن نظام الحكم الديمقراطي، وتصوراته عن الحرية، والعدالة، والقوة تمهيداً ضرورياً للأفكار الخمسة عن الحرية، والعدالة، والمساواة التي نادى بها مفكرو السياسة والاجتماع في القرن الثامن عشر.

إن هذا البحث سيدفعنا إلى تلمس جذور هذه الموضوعات حين عرض فلسفة «بسكال» التي ستجعلنا ننفتح على فكر عصر بأكمله في سائر جوانبه الفكرية من فلسفية، وأدبية، وعلمية، وسياسية، وأخلاقية، ودينية.

إن هذا العمل العلمي الذي أقدمه بين يدي القراء ـ بعد جهد شاق ـ يمثل مفهوماً جديداً لهذا الفيلسوف العالم، الذي جمع في شخصيته مواهب متعددة واتجاهات مختلفة. بحيث يمكن لنا بعد استيعابه، وتفهم

مـواقفه أن نضعـه في مصاف الفـلاسفة المحـدثين، وفلاسفـة الوجـوديـة المؤمنـة المعاصـرين، وفلاسفـة العلم المنظرين، كمـا يمكننا النـظر إليـه باعتباره أديباً لامعاً، وسياسياً ثائراً، وأخلاقياً ملتزماً ورجل دين تقي.

وبذلك تصبح هذه الوجوه المتعددة التي يمكن النظر إلى «بسكـال» من خلالها ممثلة لروح عصر تجسدت فيه، وعبر هو عنها خير تعبير.

هكذا أقدم «بليز بسكال» في رؤية آمل في جدتها، وتجددها متمنية أن تحوز إعجاب القراء وتقدير الباحثين.

والله أسأل التوفيق

د. راوية عبد المنعم عباس

الإسكندرية ـ جليم في أول أكتوبر ١٩٨٥م

الموافق ١٠ محرم ١٤٠٦هـ

الفصل الأول

حياة بسكال وظروف نشأته، ومؤلفاته

أ ـ حياته

٢ ـ التكوين الفكري

٣ ـ مؤلفاته

٤ ـ ملحق

حَياة بسكال وَظروف نشأته، وَمؤلفَاته

١ ـ حياته : ـ

ولـد «بليز بسكـال». Blaise Pascal في مدينـة كليـرمـون فيـران[1] Clermont Ferrandعاصمة إقليم الأوفرن Auvergne، وهو من الأقاليم الوسطى في فرنسا وذلك في يوم ١٩ يونيه عام ١٦٢٣م[2] من أسرة فرنسية على جانب كبير الثـراء، توارث أفـرادها جيـلاً بعد جيـل مناصب القضـاء التي كانت تعد من بين المنـاصب العليا في فـرنسا في ذلـك الحين، فقد عمـل جـده «مـارتن بسكـال» Martin Pascal مستشـاراً للملك ووزيـراً للمالية بفرنسا، أي وزير الخزانة في مقاطعة ريوم Riomكما كانت جـدته «مرجريت بسكال» Marguerite Pascal سليلة عائلة من نبلاء مدينة مونس

---

(١) أقام إيتين بسكال والد الفيلسوف في كليرمون فيران عاصمة الأوفرن مع زوجته في منزل كبير، كان قد اشتراه في عام ١٦١٤م، وكان قد أنجب من زوجته بنتان وولد واحد أولهما جيلبرت ثم بسكال الذي ولد في ٦ يـونيه ١٦٢٣م وعمـد في ٢٧ من نفس الشهر، وجاكلين وإسمها الحقيقي جاكيت وولدت في ٤ أكتوبر عام ١٦٢٥م وعمدت في اليوم التالي. ماتت الأم أنطوانين عام ١٦٢٦م.

Stro Wski,Forlunata;**Oeuvres Compiete S**«Pascal Biogrrphieet Oeuvres Scientifi-ques P »

(٢) يوافق تاريخ هذا الميلاد عام واحد بعد مولد موليير Molière وعامين بعد مولد لافونتين La Fontaine.

Mons. أمـا والـدتـه فقـد كـانت ابنـة لـ «فيكتـور بيجـون» Victor Begon الذي كان يعمـل تاجـراً مشهوراً Marchand، ولـ «إنـطوانيت دي فون فريد»[1] Antoinette de fon freyede.

عمل والد «بسكال» «ايتين بسكال» رئيس محكمة لقضاء الضـرائب بكليـرمون فيـران، وهو ينحـدر من أسرة قضـائيـة ذات صيت عـريض في الاعتـداد بالـرأي، وإستقلال الفكـرة وقد ولـد الأب في عام ١٥٨٨م ولم يعرف على وجه التحديد المـدرسة التي تلقى تعليمـه بها[2] ثم تـزوج من والـدة «بسكـال» «إنـطوانيت بيجـون» حـوالي عـام ٦١٦، ٦١٧ م، ومن المـواقف المشهورة لـوالده وقفتـه مع الشعب ضـد السلطة الحاكمـة. أما والدته فقد كانت سليلة أسـرة من الوسط التجـاري الكبير في المـدينة ولا يعرف عنها وعن أسرتها سوى القليل[3].

توفيت الأم ولم يتجاوز «بسكال» الخامسـة من عمره وذلـك في عام ١٦٢٦م ولم يعرف شيء عن ظروف مرضها ووفاتها. وتركت للأب أربعـة أبناء ثلاث إناث «وبسكال»، توفيت الأولى بعد بضعة أشهر من ميـلادها. أما الثانية وهي «جيليرت» فقـد تزوجت في عـام ١٦٣٩م من أحد القضـاة المنتمي لأسرة عالية عملت بالقضاء والمحاماة وهو «فلوران بيرييه» Florin Perrier، ثم «بسكال». أما «جـاكلين»، وهي الشقيقة الصغـرى له والتي كانوا يسمونها «جاكيت» Jaquetteفي بعض الأحيان فقـد ولدت في عـام ١٦٢٥م كمـا كانـوا يطلقـون عليها إسم La petite Pascal، وقـد وصفها كثيـرون من مؤرخي الفلسفـة، ورجـال الـدين بـالجمـال، والجـاذبيـة،

---

(١) Beguin; Albert; **Pascal par lui même** Ecrivains de tous jourseaux Edition du Seuil p. 149.

(٢) Strowski; P. I

(٣) Ibid. P. X 1.

والذكاء، والخيال الرحب، كما وصفوها بالثقافة، والفهم وحب الموسيقى التي ورثتها من عائلتها[١] كما عرفوا عنها التدين والورع وخاصة أنها سلكت طريق الرهبنة في دير بور رويال Port — Royal بعد أن تلقت دعوة للحياة الدينية بعد وفاة والدها عام ١٦٥٠م، وبذلك أصبحت أول من تحول من الأسرة بعد أن عرضت الأمر على والدها أثناء حياته فرفض وذلك في عام ١٦٤٨م[٢].

كرس الأب وقته لرعاية أبنائه بعد وفاة الأم، كما قامت شقيقتهم جيلبرت بدور الأم «لبسكال» و «جاكلين». وقد كتبت تقول عن حياة والدتها: «لقد استقر أبي في باريس بعد أن باع منزله في كليرمونت لشقيقه، وكرس كل وقته لتعليمنا فعلمني الرياضيات، والفلسفة، والتاريخ... أما شقيقي «بسكال» فلم يلتحق بأي مدرسة، لقد علمه أبي ولقنه منهجاً إستعان به في تثقيفه»[٣].

وقد تمكنت، «مرجريت بريبه» ابنة «جيلبرت» في أثناء حياة الفيلسوف من كتابة ملاحظات على حياة خالها وضعتها في ترجمة صغيرة أجملت فيها بعض الذكريات التي كانت تقول فيها عنه «إنه كثير ما كان يشعر ببرودة في قدميه، وساقيه تجعلها في مثل برودة الثلج كما كان يقضي معظم وقته في حجرته، ومع ما كان يشعر به من ألم من وطأة المرض إلا أن روحه كانت تفيض حيوية، وكان لا يعير اهتماماً بالقراءة العلمية أو الدينية أثناء فترة مرضه»[٤].

وتحكي «مرجريت» إنه من بين الحوادث الطريفة، والمثيرة التي

---

(١) Ibid.

(٢) Eliot. L. S.: Penseés of Blaise Pascal. London 1943 Introduction.

(٣) Strowski; P, 111.

(٤) Ibid Lettre de Margueritte PXX'

روتها لها والدتها عن خالها قصة تحكي أنه قد أصيب في العام الأول من حياته بمرض غريب. فقد كانت تنتابه حالة نفسية سيئة عند رؤيته للماء أو اقتراب أمه من أبيه فيصاب بتشنج شديد، ويصيح، ويصرخ بأعلى صوته. ويتقلب في فراشه ولا يهدأ إلا بعد أن تبتعد أمه عن أبيه أو إذا أبعدوا الماء عنه إلى أن تصور بعض أفراد الأسرة أن هذه الحالة إنما قد صبتها عليه لعنة أحد العرافات التي كانت على صلة بالأم وتتردد على زيارتها، ومن الطريف أن تعترف العرافة بما وجهه إليها من إتهام، وتؤكد ألا أمل في شفاء الطفل إلا إذا مات طفل آخر، أو ذبحت بعض الحيوانات، ولما ساءت حالة الطفل فقد قبل الأب طلب العرافة وقام بقتل قطين، وطلبت العرافة أن يقدم لها طفل في السابعة من عمره بعض الأعشاب وقامت بعمل لزقة على بطن الطفل يقال في القصة إنه ذهب بعدها في نوم عميق حتى لقد ظنت الأسرة أنه مات فثار الأب على العرافة ولم يرجع عن ثورته إلا بعد أن عاد الطفل إلى حالته الطبيعية مرة ثانية، وقد ظل «بسكال» زمناً طويلاً ينفعل لرؤية المشهدين السابق ذكرهما حتى اعتاد نظره عليها، وما لبث أن شفي من هذا المرضى ولم تعاوده هذه الحالة في حياته على الإطلاق. وقد وجد المفسرون صعوبة في تفسير هذه الظاهرة النفسية الغريبة التي حدثت لطفل في العام الأول من حياته فأرجعوها إلى غيرة الإبن على الأم، عندما تقترب من الأب، كما ربطوا بين هذا الموقف، وبين موقف رؤيته للماء الذي هو رمز الخصب، والنماء الذي يذكره بلحظة ميلاده أي لحظة إنفصاله عن الأم، كما يذكره موقف اقتراب الأم من الأب بتلك الذكرى التي انفصل فيها عن أمه كما تشعره بالوحدة حين الميلاد وبداية رحلته مع الشقاء في الحياة.

ونحن نرى أن هذا الموقف المبكر للطفل دليل على عمق ارتباطه بأمه وشعوره بالأمان إلى جانبها، وإحساسه بالوحدة والشقاء في انفصاله

عنها، ومدى رغبته الشديدة في امتلاكها بحيث لا يشاركه في امتلاكها أحد حتى وإن كان الأب ذاته. وهكذا تشير القصة إلى الارتباط الشديد بين «بسكال» وأمه من جهة، وبينه وبين أبيه من جهة أخرى، يدل على ذلك ما حكي عن ثورة الأب حين ظن في وفاة صغيره، وما أولاه له فيما بعد من عناية ورعاية بعد وفاة أمه. فقد تولى مسئولية تربية أبنائه في شغف شديد واهتمام بالغ يدل على ذلك إصراره على ألا يشرك أحداً في تربيتهم، ووضع برنامج متكامل لتعليم وتثقيف «بسكال».

٢ ـ التكوين الفكري:

إن الأفكار، والفلسفات لا تنشأ من فراغ إنما تبدأ منذ سنوات التكوين العقلي الأولى، وتسهم في ذلك التكوين العديد من العوامل، والمؤثرات الأسرية عن طريق التربية، والتعليم وكذلك المؤثرات الاجتماعية، والفكرية المحيطة بالفرد.

وتعد العوامل الاجتماعية وظروف التنشئة الفكرية هي المقوم الأول في تحديد أبعاد شخصية الفرد يشهد بذلك الفيلسوف موضع الدراسة فإنه لم يعطِ أفكاره في مجالات العلم أو الفلسفة أو الدين من فراغ بل من منطلق هذا الأساس التربوي الذي نشأ في أحضانه وفي ضوء إسهامات التربية في تنمية قدراته، ودفعه إلى حب الإطلاع، والشغف بالبحث العلمي والتأمل الفلسفي، والإحساس بالورع الديني.

وسوف يتبين لنا من خلال هذا العرض لنشأة «بسكال» العقلية والعلمية، والدينية، والجمالية مبلغ أثر هذه النشأة في بناء فكره، وتنوع إتجاهاته وفيما بدا عليه من علامات نضج ونبوغ.

أ ـ النشأة العقلية:

عرفنا ـ فيما سبق ـ أو والد «بسكال» قد اضطلع بمسئولية تربية أبنائه

خاصة، وقد ألم بثقافة عالية باللغة اللاتينية واليونانية، كما كان نابغاً في مجال العلوم، والفنون التي تتعلق بحياة الإنسان كالموسيقى[١].

كان والده أميناً في تربية أبنائه مضطلعاً بالمسئولية وسوف يتبين ذلك من أثر تربيته «لبسكال» الذي تفرغ لتعليمه ورفض إرساله إلى المدرسة بعد أن قام هو ذاته بمهمة الإشراف على تزويده بالثقافة والمعارف العصرية ومن بين أسباب امتناع الأب عن إرساله للدراسة في المدرسة هو عدم إقتناعه بمناهج الدراسة المتبعة في مدارس اليسوعيين[٢]. على الرغم مما حصلوا عليه من شهرة، ومجد في ذلك الحين. غير أن ذلك لم يرضي غرور الأب الذي رأى أن يقوم بنفسه بمهمة تعليم وتثقيف إبنه.

ومما يذكر أن الأب قدم استقالته من منصبه وذهب مع أسرته للإقامة في باريس في عام ١٦٣١م، وظل بها ثماني سنوات شغل بعدها منصب مدير الضرائب بإقليم نورماندي Normandy. ومنذ ذلك العهد تبدأ فترة جديدة وخصبة في حياة «بسكال» تزخر بالنشاط الذهني والاجتهاد العلمي الذي ساهمت أسرته فيه بنصيب كبير فمنذ هذه السنوات التي قضاها مع أسرته في باريس، عكف الأب على تثقيفه فوضع له برنامجاً دقيقاً ومتكاملاً[٣] للمدرسة يضم مواد عديدة موزعة على سنوات حياته تدريجياً وتبدأ بدراسة اللغات Les

---

(١) Strowski P. 11.

(٢) جدير بالذكر أن بعض المدارس الشهيرة كانت لا تحوز إعجاب المثقفين في ذلك العصر. ففي حين رفض والد «بسكال» إرساله إلى مدرسة لافليش، وفضل أن يلقنه العلم بنفسه بطريقة خاصة نجد أن «ديكارت» كان واحداً من أبناء كلية لافليش Collège de la Flèshe de Jesuits ، المخلصين، ظل بها ثماني سنوات وتلقى على يد معلميها جميع العلوم التي أعانته على تأسيس منهجه العقلي الكبير.

(٣) وسوف نرى اختلاف في هذا المنهج مع «ديكارت» الذي ذهب إلى أن «الميتافيزيقا» أول أقسام الفلسفة ومن ثم تصبح أساساً للفيزيقا ولغيرها من العلوم. في حين وضع والد «بسكال» الفلسفة في نهاية البرنامج الذي حدده له الذي يبدأ فيه بدراسة اللغات، وينتهي إلى دراسة الرياضيات والفلسفة.

langues وقـواعـدهـا المشتـركـة، ثم الانتقـال بعـد ذلـك إلى دراسـة اللغتين اليونانية، واللاتينية حتى يتمكن من فهمها، وفي المرحلة الثالثـة يبدأ في تعلم الرياضيات، والفلسفة وهو يقترب من السادسة عشرة وما بعـدها، وربمـا قصد الأب من وضع الرياضيات في نهـاية البـرنامـج أن يبلغ ابنه مـرحلة من النضج العقلي تمكنه من تفسير وفهم هذين النوعين من المعرفة Connaissance.

وقد أعجب بسكال بالمنهج الذي وضعه لـه والده وحـاول إبراز دوره في تعليمه وتثقيفه فقال عنه: «فإنه قد تلقى تربية تميزت بإتباع طريقة الوسط العدل IeJusle milieu، ومزايا أخـرى كثيرة خـاصة ومتفـردة، وعنايـة أكثر من أبـويه Paternelsde Soinx plus que»[1]. وهكذا كان للبـرنامـج الذي وضعـه الأب «لبسكـال» أعظم الأثـر على مسـار تفكيـره وخـاصـة، وأنـه كـان يضم ثقـافـة تخصصية لا كمال للعقل، ولا تقدم للعلم بدونهما.

ومن النتائج الهـامة التي تـرتبت على إتباع هذا المنهج التخصصي عنـد بسكال ما تسم بـه من نزعـة تخصصيـة فلم يتناول العلوم من خـلال رؤية كليـة واحدة، أي ضمنها تحت لواء منهج واحد على نحو فعـل ديكارت[2] بـل كان يسعى إلى دراسة كل علم في استقلال عن غيـره من العلوم. مراعيـاً ما يمكن أن يوجد بينها من فروق واختلافات وهذا ما عبر عنه الفيلسوف في نص له بقوله: «لقد وضعت الـطبيعة حقـائقها بـطريقة منفـردة، بحيث تبدو كـل حقيقة مستقلة عن الأخرى وتعمل ميـولنا الفنيـة على الربط بين هـذه الحقائق الـواحدة بـالأخرى حتى تبدو في صورة نسق واحد مترابط، وهـذا التدخـل المصطنـع من جانبنـا

---

(١) Strowski; **Oeuvres.** Lettre a Mlle Pailleur P 19.

(٢) تصـور ديكارت أن العلم شجـرة جذورهـا الميتافيـزيقا، وجـزعها الفيـزيقا، وفـروعهـا الـطب، والريـاضة، والأخـلاق، ومن ثم كانت الفلسفـة هي أم العلوم لإمكـان تعقلهـا والنظر إليها بأذهان تجردت من الحواس».

A L'oeuvres de Descates, Volume (1) Paris Leopold Cerft 1 imprimeur Editeur 2 Vols Paris 1886 1912; P. 351.

لفرض نظام مترابط على الطبيعة يبدو أمراً غير طبيعياً لأنه لا ينبع من الطبيعة ذاتها[1].

وطبقاً لهذا المنهج سار «بسكال» متدرجاً في دراسة اللغات بوجه عام أول ما بدأ، ولم تكن دراسته لهذا الفرع من المعرفة عامة أو سطحية بل كانت دراسة متخصصة Specialiste، وفي هذا الصدد تقول «جيلبرت» « . . . كان والدي عالماً في الرياضيات معجباً بمكتشفات العصر، كما كان يعلم جيداً أهمية اللغات فأخذ يعلمها لأخي، كما كان يعمله الرياضيات لما كان لها أهمية في تنمية القدرات العقلية»[2].

وقد أتاحت دراسة اللغات لبسكال والإطلاع على ما بينها من روابط ومميزات الإلمام بقواعدها، وفي أثناء هذه الدراسة تمكن من إجادة اللغتين اليونانية، واللاتينية وهما لغتان قديمتان كان قد درسهما وأحرز في تحصيلهما تقدماً ملحوظاً، كما درس اللغتين الإيطالية، والإسبانية حسب رغبة والده الذي نصحه بدراسة أصول الهندسة والرياضة[3].

تقدم «بسكال» بعد ذلك من دراسة اللغات إلى مجال العلم تساعده في ذلك رغبة في المعرفة، وتشوق إلى كشف المجهول وحب للملاحظة والتجربة، وقد ساعده والده في ذلك الإهتمام فمنحه الفرصة للإطلاع على منجزات العصر، واكتشافاته العلمية والعملية.

ب ـ النشأة العلمية:

مما سبق رأينا كيف نشأ «بسكال» عقلياً بما تلقاه عن والده من تربية

---

(١) Pascal; **Les Pensées** . Section 1 Pensèe N 21. P. 54. «La Nature a mis Toutes Verites Chacane en Soi — même notre art Les Renferme Les Unes dans les autres Mais Cela n'est pas naturel chacune tient sa place».

(٢) Strowski, P V.

(٣) Ibid.

أثرت فكره ومواهبه، وعلمته كيف يبحث عن العلل كما أخصبت قدرات ذهنه وشفافية نفسه ونمت فيه القدرة على استنباط الأمور وهذا ما جعله لا يهتم بالنظريات والأفكار الجاهزة D'Ideés Toutes Faites، ولا يلقي بالاً للعادات، والتقاليد المتوارثة، والمفروضة Habitudes Intellectuelles Imposées وتلك سمة من سمات العلماء أصحاب العلم والتجربة.

وهكذا ساهمت هذه التربية في تنمية قدرته على الكشف العلمي، وتحرره من الضروريات الاجتماعية والتقليدية[1] Elle libre des necessitès، شجعته على تلقي العلم، ومما ساعد على نجاحه في هذا المجال التزامه بالبرنامج الذي وضعه له والده وأنقسم إلى عدة مراحل تبدأ من دراسة اللغات حديثة وقديمة إلى دراسة الرياضيات Mathèmatiques، والفلسفة Philosophie، والأخلاق Morale في المرحلة التالية مع محاولة مثمرة لتلقينه الحقائق، والمسلمات لا بهدف نفع عملي مؤقت بل في سبيل المعرفة ذاتها»[2].

وقد أظهر بسكال تحمساً، ونزوعاً علمياً شديداً أسوة بعلماء عصره الذين أحسوا بالرغبة الشغوفة للعلم والاختراع.

وجدير بالذكر أن الشاب «بسكال» كان يختلس بعض الوقت، ويعكف في حجرته يرسم على أرضيتها رسوماً هندسية كالخطوط والمثلثات والزوايا، ويدرس ما بينها من علاقات وقد تأدت به هذه الدراسة إلى كشف هام في علم الهندسة هو النظرية القائلة بأن «ذوايا المثلث مساوية لقائمتين». ومن الدلائل على تشجيع والده له أنه دخل عليه حجرته ذات مرة فوجده متأملاً مفكراً، فلما أحس بما لديه من شغف علمي للرياضة أهداه نسخة من أصول إقليدس Les

---

(١) Strowski; **Pascal et Son Temps**

(٢) Ibid P 7.

Les Elèments d' Eclide فانكب على قراءتها وأحسن استيعابها فتعلم في شهور قليلة ما يمكن أن يتعلمه في سنوات طويلة، تقول «جيلبرت» عن إهتمام شقيقها «بسكال» بالرياضة. لقد استفاد شقيقي من قراءته لكتاب إقليدس واستفاد من قضاياه الأولى التي بلغ عددها ثلاث وعشرين قضية[1].

وعلى هذا النحو يتضح لنا نزوع «بسكال» نحو علم الهندسة وليس نحو الجبر، أو الحساب. وعندما لاحظ والده ذلك كان يصطحبه وهو لم يناهز الخامسة عشرة من عمره إلى مجالس ومجتمعات العلماء من أمثال «ديزارج» Desarges «وفيرماه» Fermat «وروبرفال» Roberval ويشهد تاريخ العلم في عصره على إضافاته الجادة، والمتقدمة في العلم كاختراع الآلة الحاسبة، وإكتشاف حساب الاحتمالات، والتوصل إلى معرفة المثلث الحسابي فضلاً عن أبحاثه التجريبية في مجال الطبيعة في مسألة الضغط الجوي، وغيرها من الأبحاث العلمية.

ـ النشأة الدينية:

بيّنا ـ فيما سبق ـ النشأة العقلية، والعلمية «لبسكال»، ووقفنا على مدى أهمية الدور الذي لعبه والده، والمنهج الذي أختطه له في مقتبل حياته.

ومما يذكر أن والده كان سبباً رئيسياً في موقفه من الدين منذ البداية فقد ألمت به حادثة ذات يوم كانت من بين الأسباب التي وثقت الصلة بينه وبين إثنين من علماء الطب قاما بعيادة والده وساعداه في مرحلة الشفاء، فحذا الفيلسوف حذوهما وأعتنق مبادئهما هو، وشقيقته «جاكلين» تلك المبادىء التي انتهت بهما إلى دخول الدير واعتزال العالم.

ولم يصل حماس «بسكال» في بداية الأمر إلى حد دخول الدير، ولم يدفعه إلى التوجه إليه إلا رغبة شقيقته التي كانت قد وطدت مكانتها فيه بمرور

---

(١) Ibid P VI.

الزمن خاصة بعد وفاة والدها عام ١٩٥٢م فكانت أن أشارت عليه بالتوجه إلى مرشد بور رويال لمساعدته في تخفيف أزماته الصحية والنفسية التي أصابته نتيجة اللهو، والشعور باليأس من الحياة.

ولم تكن حادثة والده وحدها هي السبب المباشر وراء تحوله إلى الدين فقد ساعدت علاقته ببعض الشخصيات على هذا الموقف كمقابلته للشيفاليه «دي ميرييه» Chevalier de Mère الذي تأثر بمذهب «مونتني» Montaigne وكان لصحبة «بسكال» له أثر في اهتمامه بالإنسان وملاحظته له في وجوده ومصيره وعدمه كما قربه من الدين الذي بلغ حماسه به أوجه في ورقة الذكرى Le memorial التي سجلها في ليلة الثالث والعشرين من نوفمبر عام ١٩٥٥م وكانت تتلخص على ـ حد قوله ـ في دعوة من الله للتحول إلى حياة التقوى، والورع، والفضيلة. ومن المعروف أن لهذه الدعوة Vocation جذور دينية قديمة ترجع إلى القديس أوغسطين S. Augustin، كما كانت من بين التعاليم الأساسية لا تباع مذهب البور رويال.

ومن المفارقات العجيبة أن تأتي «بسكال» هذه الدعوة فيتجه إلى الدين ويسجلها كتابة حيث وجدت ـ هذه الورقة ـ معلقة بثوبه بعد وفاته ونشرت بعد ذلك. وأن تأتي «ديكارت» من قبله رؤية إلهية في العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩م ـ حادث المدفأة ـ توحي له بالمنهج، وتدفعه إلى تأسيس العلم في حادث المدفأة، وكانت هذه الرؤية قد دفعته إلى ضرورة تطبيق الرياضة، وبخاصة الهندسة في مجال العلم الطبيعي، والبحث عن منهج للعلوم.

ومن بين العوامل التي دفعت «بسكال» إلى الدين تأثره بأوائل المرشدين في دير بور رويال أمثال «سان سايران» Saint cyran «و «جانسينوس» Jansinous، «وأرنو» Arnauld فقد قرأ لهم بتعمق وتأثر بآرائهم.

وبالإضافة إلى أثر المرشدين في دير بور رويال فقد دفعه في نزوعه نحو الدين عدد من المؤمنين الصادقين أمثال القديس «فرانسوا دي سال» S. Fran

Dois de Sales أسـقف جـنيـف، «والـكـرديـنــال دي بـيــرول» Cardinal de Berulle مؤسس جماعة جنيف الأوراتوار الدينية L' oratoire كما تأثر بالجانسنيزم Jansinisme[1] أثناء اعتكافه بدير بور رويال.

وجـدير بـالذكـر أن جميع هـذه المؤثـرات قـد أسهمت في اتجـاه فكـر «بسكال» نحو الدين، وفي مواقفه منه.

د ـ النشأة الجمالية:

وإلى جانب ما أسهمت به النشأة العقلية، والعلمية، والدينية في تكـوين فكر بسكال فقد ساعدت النشأة الجمالية هي الأخرى في إثراء حيـاة الفيلسوف الفكرية.

وقد تركت آثار هذه النشأة بصماتهـا واضحة على أسلوبـه في الأدب La littèrature الـذي تميز بالروعـة والجمال، وكـان اهتمامـه بـدراسـة اللغـات الحديثة والقديمة والتمييز بينها من عوامل تقدمه في هذا المجال بالإضافـة إلى إسهامات الظروف الفكرية، والاجتماعيـة التي سادت عصـره في أن يصبح من كبار كتاب النشر الفرنسي فقد نشأ وسط مناخ علمي، وديني نضج فيه وتأثـر به فكان لزاماً عليه أن يسهم في تطوره.

وإذا كانت الكلمة هي خير معبر عن مجال الأدب فإن «بسكال» قد ملك ناصية الكلمة في مجال النثر، والشعر الفرنسي.

ولما كانت الظروف الاجتماعية والسياسية في فرنسا قد أثـرت على فكره وخاصة ارتفاع منزلة الطبقة الوسطى وضعف طبقة النبـلاء، وما سـاد البلاد من

---

(١) Eliot, T. S; **Pensée de Pascal PXV.**

(٢) الإسم المذكور هو إسم الأدب في الفكر المعـاصر، أمـا في القرن السـابع عشـر فكان يطلق عليه بالفرنسية كلمة Les Lettres.

حالة فوضى، وقلق سياسي خاصة إبان حروب الفروند عندما توفي الملك لويس الثالث عشر فقد قدم أدب يعبر عن روح عصر قلق، وفكر يستوعب احداث مرحلة صراع، تمكن من التعبير عنها خير تعبير بلغة أدبية جزلة تارة، وساخرة أخرى، ولا سيما ونحن نعلم أن الأدب هو المتنفس الوحيد عن الظروف الاجتماعية، والسياسية لأي مجتمع.

ونحن نتساءل بعد ذلك عن مدى إسهام الأدب عند «بسكال» في التعبير من التيارات الفكرية لهذا العصر؟

وهل استطاع أن يعطنا صورة واضحة عن المناخ الفكري المعاصر؟ إن النشأة الجمالية للفيلسوف قد عملت على إذكاء قدراته الأدبية التي سنعرض لها تفصيلاً حين الإشارة إلى «مشكلة الجمال» فيما سيأتي.

٣ ـ مؤلفاته

يعد «بسكال» بوصفه عالم، وفيلسوف، ورجل دين، وأديب صاحب إنتاج علمي وفير ومتنوع، فقد كتب الكثير من الخواطر، والمقالات، والأبحاث العلمية. بالإضافة إلى الرسائل المتبادلة مع علماء عصره.

وكانت اللغة الفرنسية هي اللغة الرئيسية له في كتابة مؤلفاته المتنوعة التي يمكن أن نقسمها إلى قسمين حتى يتسنى لنا الإلمام بها بصفة عامة، ومعرفة مناسبات ظهورها ودوافع كتابتها، وأثرها على فكر العصر.

وينقسم هذا الإنتاج الفكري لبسكال إلى الإنتاج العلمي البحت. ثم الإنتاج الفلسفي، والديني، مضافاً إلى الأول الإنتاج العلمي، والكشفي من نظريات واختراعات.

أ ـ الإنتاج العلمي البحت:

كان لبسكال إنتاج علمي متنوع سوف نبينه فيما سيأتي:

١ ـ في المخروطات Essai Pour Les Coniques كتبه في عام ١٦٤٠ م. وهو من بين أبحاثه العلمية الأولى التي لاقت نجاحاً كبيراً. وقد عبرت «جيلبرت» عن ذلك بالقول: «بأنه عمل عقلي، عظيم له لم ير له مثيل منذ عهد أرشميدس Archimeds.

٢ ـ الآلة الحاسبة: La Machine Arithmètiqueوهي أول اكتشاف في العلم الجديد الذي دأب «بسكال» على البحث فيه منذ عام ١٦٤٥ حتى عام ١٦٥٢ م حتى استطاع أن يخرجه إلى النور فتمكن به من تذليل صعوبات العلم الرياضي في مجال المحاسبة.

٣ ـ تجارب خاصة بالفراغ Expérience Touchant Le Vide، وقد بينت مراحل المنهج العلمي في القرن السابع عشر بعد أن هدم «بسكال» نتائج

فـروض «أرسطو» «وبـويل» وأثبت وجـود الفراغ ثم أعـاد تجاربـه في هـذا الصدد عام ١٦٤٨ م فكانت النتائج التي أسفرت عنهـا من أعظم منجـزات العصر في القرن السابع عشر، ومن ثم كان لها أثرها البالغ في نقد النظرية الميكانيكية للطبيعة.

٤ ـ مقـال في الفـراغ Traité du Vide وهـو كتـاب هـام يقسم فيـه «بسكـال» نظرياته العلمية بصدد الفراغ ويـدافع عن العلم الجـديد، والتقـدم العلمي فيعرض فيه لدراسة الطبيعة ويدعو إلى احترام سلطة العقل والتجربة.

٥ ـ نظرية في الاحتمال Thèorie de La Probabilite.

٦ ـ بحث في طبيعة التقوس الهندسي Cycloid أو الروليت Roulette كتبه عام ١٦٥٤ م.

٧ ـ الـروح الهنـدسي L' esprit Geometrique مؤلف علمي ممـزوج بـروح هندسي مع مقدمة في الهندسة لمدرسة الجانسينست في بور رويال. كتب ما بين عامي ١٦٥٧ ـ ١٦٥٨ م.

٨ ـ تجـارب جديـدة خاصـة بالفراغ Expériences Nouvelles Touchant Le Vide.

٩ ـ قصة التجربة العظيمة في توازن السوائل.

Recit de La Grande Expérience de L' Equilibre des Liqueurs.

١٠ ـ مقال عن توازن السوائل Traite de L Equilibre des Liqueurs.

١١ ـ مقال عن ثقل كتلة الهواء Traite de La Pesanteur de La Masse de L Air.

١٢ ـ مقال عن المثلث الحسابي Traitè du Triangle Arithmetique.

١٣ ـ مقال عن النظم العددية Traite des Orders Numerique.

١٤ ـ مقال عن جيب زاوية ربع الدائرة (جا ٩٠) Traitè des Sinus du Quart de Cercle.

١٥ ـ مقال عن أقواس الدائرة Traitè des Arcs de Ceŕcle.

١٦ ـ مقال صغير عن المواد الصلبة الدائرية Petit Traitè des Solides Circulairs.

١٧ ـ مقال عام عن العجلة «الروليت» أو المسائل المتعلقة بها.

Traite General de La Roulette ou Problemes Touchant La Roulette Pro Poses Publiquement et Resolus Par A. Detto Ville.

على هذا النحو السابق يظهر ميل «بسكال» للدراسات والأبحاث العلمية والعملية، والسبب في ذلك اعتقاده بنزعة الإنسان الطبيعية للعمل وشغفه بالاختراع مهما بلغت بساطته، وإيمانه بأن أسرار الطبيعة كامنة بداخل النفس وأن في مقدور الإنسان ـ إذا اجتهد ـ الوصول إلى فك أسرارها وكشف عجائبها إذا استلهمها وتعلم منها ما غمض على ذهنه. وكان من نتائج ذلك اهتمامه بوضع رؤوس لمشروعات علمية على مثال صنع عربة ذات رافعة لرفع الأثقال، وكذلك التفكير في صنع عربات صغيرة شبيهة بالأمنوبوس لنقل سكان المدن بنفقات زهيدة، كما وضع أسس المضخات المائية[١].

وهكذا أسهم بسكال بكتاباته النظرية، والعلمية، ومخترعاته في تقدم العلم في عصره وتبشهد رسائله في الأصوات، والمخروطات واختراعه للآلة الحاسبة، وحساب اللانهاية Calcul de L' in Fini، وكذلك حساب التكامل، والاحتمالات، ونظرية العجلة (الروليت التي تسابق العلماء في وضع حلول

(١) إيليا نعمان حكيم: الخواطر لبسكال، مقال من مجلة تراث الإنسانية وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر المجلد الثاني ـ ٥ يناير ١٩٦٤ م ص ٧٦.

لها إلى أن وضع هو حلها النهائي. كل ذلك يشهد بمكانته الكبيرة، ومجهوداته الرائدة في مجال العلم والرياضة).

ولم تقتصر مؤلفات «بسكال» على الأبحاث والنظريات العلمية إذ احتلت الرسائل مكانة هامة في الإنتاج الفكري له لما لها من أهمية في تفسير مسار أفكاره والكشف عن العلاقة التي كانت تربط بينه، وبين علماء ومفكري عصره في مجالات العلم، والفلسفة، والدين مما يتيح لنا معرفة أثر فكره على غيره من مفكري عصره وتأثيرهم فيه.

وسوف نبين فيما سيأتي بالمراسلات العلمية التي تبادلها مع أصدقائه من العلماء والمفكرين:

1 — Lettre de Blaise Pascal au Père Noel. Paris Le Octobre 1647.

* رسالة بليز بسكال إلى الأب نويل:

2 — Lettre De — Pascal A M Le Pailleur au Sujet Du. P Noel Jesu-ite.

* رسالة بليز (بسكال) إلى السيد بايه في موضوع الأب نويل الجزويتي.

3 — Lettre de M. Pascal. Ie Fils A. Dressee. A M Le Premier Cler-mont Ferrend, de Paris Le 12 Juillet 1651.

* رسالة من السيد (بسكال) الابن موجهة إلى الرئيس الأول لكليرمون فيراند في ١٢ يوليو عام ١٦١٥ م.

4 — Repons de M. Pascal Le Fils A Monsieur de Ribeyer de Paris Le 8 D' out 1651.

* رد السيد (بسكال) الابن على السيد ربيير في ٨ أغسطس ١٦١٥ م.

5 — Lettre de Dedicatoire A Monsieur Le Chancelier.

* رسالة مع إهداء إلى سيادة الرئيس الأعلى للعدالة.

6 — Lettres de Pascal A Fermat.

* رسائل بسكال إلى فيرماه، وعددها ثلاث كتبت في تواريخ مختلفة وهي على النحو التالي:

1 — Le 29 Juillet.

2 — Du 24 Aout 1654.

3 — Du 27 Octobre 1654.

7 — Lettre Circulaire Relative ala Cyloide.

* رسالة دائرية خاصة بالمنحنى الدحروجي.

8 — Lettres De Monsieuur de Carcavy A Monsieur Dettonville De Paris Le 10 Decembre 1658.

* رسالة من السيد دي كاركافي إلى الأستاذ فيل في ١٠ ديسمبر ١٦٥٨ م.

9 — Lettre De Monsieur Dettonville A Monsieur De Carcavy Gi - Devant Conseiller De Roien Son Graud Conseil (S. D).

* رسالة من ديتون فيل إلى السيد دي كار كافي مستشار الملك في المجلس الأعلى.

10 — Lettre De Deton Ville A Monsieur A. D. D. S. Le 10 Decembre 1658.

* رسالة من السيد ديتون فيل إلى السيد A. D. D. S. بتاريخ ١٠ ديسمبر عام ١٦٥٨ م.

ب ـ الإنتاج الفلسفي والديني :

كانت «لبسكال» مؤلفات وكتابات في مجال البحث الفلسفي، والـديني لا تقل أهمية عن مؤلفاته العلمية والرياضية. وسوف نعرض لهذه المؤلفات مع محاولة لمناقشة موضوعاتها والتعليق عليها فيما سيأتي :

الخواطر (الأفكار) **1 — Les Pensèes**

أو الـدفاع عن الـدين Une De Fense Of Apologie De La Religion Chretienوهو من أهم مؤلفات بسكال الفلسفية، الدينية كـان هدفـه الأساسي ممثـلاً في الدفـاع عن العقيدة المسيحيـة والانتصـار لهـا خـاصـة الجـانسينت Jansenisteضـد الجـزيـث Jesu Tsمتصـوراً الجمـاعــة الأولى هي المـذهـب الوحيد المنفرد باعتناق العقيدة الكاثوليكية، والدفاع عنها.

كما رأى فيه خطورة آراء المفكرين الأحـرار Les Libres Penseursوتنبأ بمستقبل الإيمان في عصره، كدفع الحركة الديكارتية للكثيرين من المتحررين إلى الإيمان عن طريق العقل، وكان هذا هو ما حدث بالفعل.

وتتنبـأ الخطوط العـريضة لهـذا الكتاب بمـا سيقع من أحـداث دينية في خـلال القرنين الثـامن والتاسـع عشر، كمـا تعد إرهـاصـاً بـآراء «يـوسـوييـه»، «وروسو»، و«فولتير»، و«أوجيست كونت».

وهكذا كان اتجاه بسكال في هذا المؤلف ممثلاً في محاولة دفـاع أساس Une Dèfense Fondemontaleعن العقيدة المسيحية ضد من يقفون في وجه الـدين بهـدف العـودة إلى المبـادىء الأولى لــه Premièrs Principes De La Religionأي الدفاع عن العقيدة.

وبالإضافـة إلى هذا الـدفاع تنـطوي «الخواطـر» على فقرات لاذعـة في السياسة وإرهاصات بالفكر الوجودي المعاصر، من خلال النصوص التي تصور حال الإنسان، وتتسـاءل عن وجوده ومصيره، وعدمه.

ويختلف أسلوب كتابة «الخواطر» عن كتابه «الرسائل الريفية» Lettres Provincialsفالفيلسوف يبدو في الأولى متحمساً للدفاع عن الدين ضد الملحدين، والمتحررين، في حين أنه أخرج الثاني تحت اسم مستعار حين دخل دير بور - رويال إتسم بالطابع الجدلي ولم يتضح فيه موقفه الأساسي من الدين والفلسفة، في حين أن «الخواطر» تصور محاربته لذاته، وللأحرار وتضم رؤية جديدة له، وخاصة وهو يسمو بنفسه، وخلقه ويترسم خطوط فكر جديد يقوم فيه بدور المدافع عن الدين والسياسة والأخلاق والإنسان.

ومما يذكر عنه في هذا الصدد أن كتاباته الخمسة وفقراته القلقة في هذا المؤلف إنما قد أتته في حال من الجفاف Secheresseأو الجدب Aridite[1] وعلى هذا النحو فقد عبر كتابه «الخواطر» عن اتجاه العودة إلى الدين، والتأمل في مصير الإنسان.

والخواطر هي نبذة فكرية من التأمل في وقت الفراغ، أو خواطر ترد عن ذهن المرء أثناء حال تأمله في وقت فراغه وتعبر عن مشاغل الحياة وأعبائها كان «بسكال» يكتبها على أوراق وجدت بعد وفاته، وهي ملاحظات Notesتكتب يومياً Aui Jour De Jourبصور سريعة ومقتضبة وتتألف من عدد كبير من الأفكار المكتوبة في مجالات الدين، والفلسفة والسياسة والأخلاق، والأدب، كما تشتمل الخواطر على دراسة اجتماعية للعادات، والتقاليد السائدة في القرن السابع عشر، وعلى اتجاهات وأفكار في مجال الأدب ذات قيمة أدبية كبيرة.

---

(١) الجفاف أو الجدب حال أو لحظة يصل فيها رجل الدين الزاهد إلى مرحلة عالية من الصفاء والبقاء الروحي فيبلغ قمة السمو النفسي بعد أن يتخلى عن نوازع الجسد ومغرياته حسب المصطلح الكنائسي.

Faguet; Emile: Pensee De Pascal Paris 1943. P. V Introduction.

ويحتـوي الكتاب على مجمـوعـات متبـاينـة من المـوضـوعـات الهـامـة سنعرض لها في التالي : -

1 — Pensèes Sur L'esprit et Sur Le Style.

أفكار عن الفكر وعن الأسلوب.

2 — Misère de Lhomme Sans Dieu — شقاء إنسان بدون الله .

3 — De La Necessitè Du Pari — في ضرورة الرهان .

4 — De La Necessitè De Croire. — في وسائل الاعتقاد.

5 — La Justice et La Raison Des Ettets. — العدالة، وإدراك المعلولات النتائج

6 — Les Philososophes. — الفلاسفة .

7 — La Morale et La Doctrine. — الأخلاق، والمذهب

8 — Les Fondements de La Religion Chretienne. — أسس الدين المسيحي .

9 — La Per Pètuitè. — الأزلية .

10 — Les Figuratits. — التشبيهات (التصوير الأدبي) .

11 — Les Pro Phetes. — التنبؤات .

12 — Preuves de Jesuschrist. براهية السيد المسيح .

13 — Les Miracles. المعجزات .

وفي ضوء هذه الموضوعات ـ الكثيرة المتعلقة بمجالات متباينة ـ تبدو أهمية «الخواطر». التي ترجع تسميتها إلى أساتذة بور رويال الذين أطلقوا عليها إسم خواطر عن الدين وعن الأخلاق ثم ظهر العنوان بعد ذلك ـ مختصراً إلى الخواطر ـ «Les Pensees» .

وجدير بالذكر أنها تأملات تطلعنا على فكر فيلسوف أخلاقي Moroliste وعالم، وفيلسوف وجودي مؤمن، ورجل دين، وسياسي بارع .

والخواطر وإن كانت تنطوي على مجموعة كبيرة من الأفكار التي تتعلق بجوانب الحياة الإنسانية، وتتعمق النظر في باطن الإنسان الضعيف القلق إلا أنها تنطوي على أمل كبير موقوف على معرفة الله الصادقة، والرجوع إليه .

ومما جعل لهذا المؤلف قيمة علمية كبيرة جمال أسلوبه ورشاقته اللذين تميز بها «بسكال» باعتباره أديباً يقول «جان مينارد» في هذا الصدد: ـ «لقد تميز أسلوب «بسكال» بالخيال الرحب الذي تحولت معه كل فكرة إلى رؤية ملموسة، وكل برهان عقلي إلى واقع معاش. فمما لا شك فيه إنه يحاول في خواطره» تمثيل شخصية القاضي والشاعر في محاولته لاستيعاب المسرحية الإنسانية الكوميدية. Comedie Humanitè بأسلوب قلق ومفعم بالعاطفة، وبفكر عالم وفيلسوف ومتصوف»[١] وعن مواقف «بسكال» الواقعية والوجدانية ومعايشته لتجاربه الشخصية يقول ميشيل وليجيرن: «لم يلتزم «بسكال» في كتابة موضوعاته بمنهج سابق لكنه انبثق نتيجة معايشته المباشرة للواقع وتجربته

(١) Misnarb, Jean: **Pascal** Paris Troisieme Edition 1951. P. 194.

في المناسبات المختلفة»[١]. أما المرحوم الأستاذ يوسف كرم فيرى أنه يعد من أعظم من كتبوا في مجال النثر الفرنسي وهو يعبر عن ذلك بقوله: «يعتقد كثير من المفكرين أن «الخواطر» عمل عظيم فعلى الرغم من أنه كتاب رث الشكل، متناثر الأجزاء إلا أن كل قطعة فيه تعد آية من آيات النثر الفرنسي»[٢].

ونحن نرى أن هذا العمل كتاب متعدد الوجوه عريق المغزى معبر خير تعبير عن روح وشخص «بسكال». فيكفي أن تطالعه حتى تجد نفسك أمام حشد هائل من النصوص أو الأفكار المتراجمة بجلاء عن قضايا الأدب أو السياسة أو الدين أو الأخلاق أو الإنسان. وقد يبدو البعض الآخر من الأفكار في معالجة خفية ومستترة لنفس القضايا، كما يظهر البعض منها في أسلوب لاذع أو سافر.

ومع أن بعض المفكرين يدحضون من قيمة هذا المؤلف ويخلعون على خواطر الاضطراب والتناقض إلا أن ذلك لا يقلل من جمال أسلوبها الأذلي، وقيمة موضوعاتها الفلسفية، والأخلاقية، والدينية.

وجدير بالذكر أن هذا الاضطراب والقلق الذي يظهر في أسلوب بعض «الخواطر» إنما ينبعث أصلاً من بعض التجارب القلقة، والمضطربة لبسكال ذاته والتي أملتها عليه ظروف وصراعات العصر بين الفلسفة والعلم والدين.

2 — Les Lettres Provinciales:

الرسائل الريفية:

وهو ثاني مؤلف «لبسكال» من حيث الأهمية. نشره بين عامي ١٦٥٦ م

(١) Marie — Rosele Guernet Michelle Guern: **Les Pensee de Pascal De L' Anthropologie Ala Athealogie,** Larousse Universite Librairie, Larousse. Paris 1942 211 — 212.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة (بليز بسكال) دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ص ٤٩.

ـ ١٦٥٧ م كان الغرض من كتابته الدفاع عن العقيدة المسيحية، وبيان موقفه الديني والأدبي تجاه أتباع «بور رويال» وخاصة بعد تجدد الخلاف بين اليسوعيين، «وجانسينوس».

وقد كتب «بسكال» دفاعه عن أتباع «بور رويال» عندما طلب من «أرنولد» Arnauld مساعدته في الدفاع عنهم فكتبه في أول يناير عام ١٦٥٦ م موقعاً عليه باسم مستعار، غير أن سرعة انتشار الخطاب، وعظم أثره في الرأي العام لم يخفف من حدة الخصومة، فمضى اليسوعيين في مهاجمة أتباع «بور رويال»، واستمر «بسكال» في تحرير الرسائل إلى صديقه في الريف حتى بلغ عددها ثماني عشرة.

وكان لهذا المؤلف القيم أثر كبير على الفكر الفرنسي في مختلف مجالاته فعلى المستوى الأدبي كان أسلوبه رائعة من روائع النثر في الأدب الفرنسي كما هيء ظهوره في الرأي العام في فرنسا للخصومة مع اليسوعيين على المستوى الديني، ودفع الكتاب للثورة عليهم في القرن الثامن عشر. وفي مجال الحياة العملية، والنفسية نجده يحلل باستفاضة دوافع الحياة النفسية، والعمل وينتقل فيه من مناقشة مسائل النعمة والخطيئة وغيرها. . . إلى قواعد الأخلاق العملية خاصة وأن الصراع الذي نشب آنذاك بين أتباع «بور رويال» وخصومهم لم يكن يحدث ـ في نظر «بسكال» ـ بصدد المسائل النظرية بل كان يهدف إلى بحث سلوك الإنسان وحدود تصرفاته وغاياته في الحياة الواقعية، وما يترتب على ذلك من معايير تحكم حياته الأخلاقية، وهذا ما يبرر عرضه لمسألة النعمة، والخطيئة في بداية هذا المؤلف، ثم الانتقال بعد ذلك إلى بحث ومناقشة المسائل الأخلاقية، وعودته في النهاية لبحث مسألة النعمة، فيعرض لدراسة مقارنة بين موقفي أتباع بور رويال، واليسوعيين من هذه المسألة حيث يبرز فيها موقف الجزويت اللاملتزم في الأخلاق.

ومن العوامل التي ساعدت في نجاح هذا المؤلف هو اجتهاد «بسكال»

في تصـوير خصـومه وعـرض آرائهم بصورة سـاذجة، ثم مهـاجمتهم في لهجة ساخرة لاذعة، ونقد أفكارهم ومبادئهم بـأسلوب مباشـر واقعي لم يستخدم فيـه الجـدل المدرسي إنمـا عبـر مبـاشـرة عن عنصـري الفكـر، والعـاطفـة بـدون الاستعانة بالمصطلحات الفنية.

وبـالإضافـة إلى الرسـائل الـريفية كـانت «لبسكال» كتـابات أخـرى منها كتابات في النعمة.

3 — Ecrits Sur La Girace:

وهي رسالة يبحث فيها مسألة النعمة الإلّهية، وموقفـه فيها كمـا يبين فيها مـوقف جمـاعتي الجـانسينست، والجـزويت فضـلاً عن بحث في مسـألـة المعجزات، وغيرها من موضوعات تتعلق بالعقيدة.

تصنيفات 4 — Opuscules

وهي تصنيفات صغيرة[١] هامة تنوعت دروب البحث فيها بين اتجـاهات فلسفية تبحث في الوجود الإنساني، وفي حركة الإنسـان وسكونـه؛ حيث تبرز لنا الروح الوجودية العاطفية «لبسكال»، والأسلوب الوجودي المؤمن كمـا تضم تفسيرات ومباحث في العقيدة والخلاص، وغيرها من مسائل الدين.

وبالإضافة إلى المؤلفات السابقة كـانت «لبسكال» العـديد من الـرسائـل الفلسفية، والاجتماعيـة التي ألقت المزيـد من الضوء على أفكـاره الأساسيـة، وظروف حياته وبنات فكـره، وإذا استثنينا الـرسائـل المتعلقة بـالجانب العلمي فإن مجموعة الرسائل التي كتبها «بسكال» تنقسم إلى ثلاثة أنـواع يتكون النـوع

---

(١) Opus Cules

أعمال صغيرة في مجالات العلم أو الأدب، أو الفلسفة أو الدين.

Petit Ouvrage de Science On Qe Litterature.

الأول منهـا من الرسـائل العـادية Lettres Familiesأما النوع الثـاني فيشمـل الرسائل الموجهة إلى الدوق دي «روانيز» ولشقيقته .

Lettres Au Duc de Ronne 3 et a Sa Soeur.

أما النوع الثالث فيضم مجموعة رسائل مختلفة Lettres Divorses .

أ ـ رسائل النوع الأول:

1 — A Mademoselle Perier La Conseillere, A Clermont De Rouen Ce Samedi Dernier Janvier 1643.

* رسالة إلى الفتاة بيرييه مستشارة كليرمونت في يناير ١٦٤٣ م .

2 — Lettre de Pascal et de Sa Soeur Jacqueline A Madame Perier Leur Soeur A Paris Ce 5 Novembre Apres Midi 1648.

* رسالة من بسكال وشقيقته جاكلين إلى شقيقتهم السيدة بيرييه بـاريس نوفمبر ١٦٤٨ م .

3 — Lettre A Sa Soeur Madame Perier Ce 26 Janvier 1642.

* رسالة إلى شقيقته السيدة بيرييه يناير ١٦٤٨ م .

4 — Lettre de Pascal et de Sa Soeur Jacqueline A Madame Perier Leur Soeur, Paris Decembre. 1648.

* رسالة من بسكال وشقيقته جـاكلين إلى السيدة بيـرييه بـاريس ديسمبر ١٦٤٨ م .

5 — Lettre Sur La Mort de Monsieur Pascal Le Pere Ecrit Par Pascal A Sa Soeur A M Perier et Son Mare 17 Octobre 1651.

* رسالة عن الموت للسيد بسكال الأب كتبها بسكال وشقيقته إلى مـدام بيرييه وزوجها، أكتوبر ١٦٥١ م.

6 — Extrait D' Une Lettre A Monsieur Perier de Paris E Vendredi 6 Juin 1653.

* ملخص من رسالة إلى السيد بيرييه، باريس يونيه ١٦٥٣ م.

7 — Lettre A Mademoiselle Perier Aclermont, En Auvergne.

* رسالة إلى الفتاة بيرييه في كليرمونت.

8 — Fragment D' Une Lettre A Madame Perier.

* ـ جزء من رسالة إلى السيدة بريبه.

ب ـ رسائل النوع الثاني:

Lettres au Duc de Roanneg et a sa Soeur.

1 — Lettre Septembre 1656.

2 — Dimanche 24 Septembre 1656.

3 — Sepetmbre ou Octobre 1656.

4 — Fin D'Octobre 1656.

5 — Dimanche 5 Novembre 1656.

6 — Novembre 1656.

7 — Decembre 1651.

8 — Decembre 1656.

9 — Dimanche 24 Decembre 1656.

جـ - رسائل النوع الثالث:

Lettres Diverses.

1 — Lettre a La Serenissime Reine de Suede.

2 — Fragement d' Une Lettre de Pascal au Père La Louere, Septembre 1658.

* جزء من رسالة لبسكال إلى الأب لالوبيه.

3 — Fragment d' Une Lettre A Werne 13 Septembre 1658.

* جزء من رسالة إلى ويرن.

4 — Fragment D' Une Lettre au Père La Louere 18 Septembre 1658.

* جزء من رسالة الأب لالوبيه ١٦٥٨ م.

5 — Lettre A Huygens de Paris La 6 Janvier 1659.

رسالة إلى هيجنز يناير ١٦٥٩.

6 — Lettre A Fermat de Rienassais Le 10 Aoute 1662.

* رسالة إلى فيرماه أغسس ١٦٦٢ م.

7 — Lettre a La Marquise de Sable.

* رسالة إلى ماركيز دي سابليه.

جـ ـ موقف بسكال من كتابة الخطابات :

بعد عرضنا لرسـائل بسكـال، يصبح من الغـريب أن نعرف أنـه لم يكن ميالاً إلى كتابتها، فلم يكن من هواة كتابة الخطابات ولذا فقد كانت المجموعة النـادرة منها على درجـة كبيرة من الأهميـة وخـاصـة تلك التي كتبهـا لشقيقتـه السيدة بيرييـه فإن قـراءتها تـطلعنا على مـادة مثيرة، ومـوضوعـات شيقة تتعلق بظروف وحياة العائلة، كما تعبر عن المشاعـر الطيبـة المتبادلـة بينهما وتفصـح عن مشاغله، وأحلامه في هذه المرحلة. أما النوع الثاني منهـا فكان مخصصـاً لعرض الرسائل بينه وبين روانيز الذي بلغ تحمسه وحبه له حد مراسلة شقيقتـه كذلك[١].

ويضم النوع الثالث من الخطابات مجمـوعة متبـاينة منهـا كان من بينهـا خطاب للملكة «كريستين» Christineالذي انـطوى على مشاعـر حارة متبـادلة بينهمـا، فضلاً على شـرحه التفصيلي لاختـراع الآلة الحـاسبة. وخـطاب آخر أرسله إلى «فيرماه»، يطلعه فيه على ظروف مرضه، وإهماله للهندسة.

وكان الخطاب الثالث مثال رسالة رقيقة مهذبة للسيدة «دي سابليه». أمـا خطاباته الأخرى فقد تعلقت ببعض أعماله العلمية[٢].

---

(١) Strowski, Fortunat: **Oeuvres Complètes** La Corres Pondance — Chapitre III, Vol III P 417.

(٢) Ibid, P. 417.

د ـ أهمية مؤلفاته وأثرها

رأينا من خلال عرض مؤلفات «بسكال» أنها اشتملت على اتجاهات متعددة، وموضوعات متباينة، على الرغم من أنه كان يتجه نحو مطلب ديني بهدف إقناع المتحررين بالعودة إلى حظيرة الدين عن طريق البرهان العقلي.

وقد عبر في كتاباته عن أهمية دراسة الإنسان، والوجود، بقدر ما تحمس للدين، واهتم بتناول قضايا العلم الرياضي، والطبيعي ودفعته نشأته الجمالية واهتمامه بدراسة اللغات إلى أن يدلو بدلوه في مجال الأدب فأصبح في عداد مشاهير كتاب النثر الفرنسي في عصره ويكفي أن نعلم أن كتاباته كانت تجمع بين دفتيها حماسة الفكر الفلسفي، وروعة الأسلوب الأدبي الذي تميز به هذا العصر الذي لم يقتصر التغير فيه على مجال العلم فحسب بل تناول شتى المعارف النظرية والعملية فكان عصر الفلسفية، والسياسة، والفنون وغيرها من مجالات الفكر الذي ساهم فيها الفيلسوف ـ موضوعاً وأسلوباً ـ بالقدر الوفير.

ولقد تميزت الكتابات «البسكالية» بالتركيب فهو يعرض في «الخواطر» مثلاً لمسألة الشقاء الإنساني، ثم يتطرق بعد ذلك إلى معرفة الله والإنسان بعد أن يعبر عن المسألة الأولى بأسلوب عميق وأخاذ[١]. يقول كوزان في معرض حديثه عن الخواطر: «إن خواطره نظم هندسي متأجج الاشتعال»[٢].

والمنهاج البسكالي عقلي، تأملي، وتجريبي أيضاً يعتمد على الملاحظة والتجربة في مؤلفاته العلمية التي سجلت لها سبقاً علمياً في عصره ووضعته في مصاف رواد العلم والتجربة في القرن السابع عشر.

---

(١) Marie — Rose, Le Guern et Michel Le Guern; **Les Pensées** P. 211.

(٢) Faguet: Emile; **Pensées de Blaise** Pascal. P XIV.

٤ ـ مـلحق

خاص بأعمال الفيلسوف

مشكلة كتاب

مقال عن انفعالات الحب

Discours Sur Les Passions De L' Amour

أو

مشكلة كتاب

بعد عرضنا لأعمال «بسكال» ورسائله العلمية، والفلسفية، والدينية نشير في هذا الملحق إلى مشكلة الكتاب الذي ذكره المؤرخين «مقال عن انفعالات الحب» وأثاروا التساؤلات حول صحة نسبته إلى «بسكال» أو غيره من فلاسفة، وأدباء عصره.

ويعد هذا المقال من المؤلفات التي أثارت مشكلة الانتساب إلى أعمال «بسكال» فقد اختلفت الآراء حول نسبته إليه، وكان وجوده ـ في البداية ـ مخطوطاً مجهول المؤلف هو السبب وراء اختلاف وجهات نظر المؤرخين في نسبته إليه، أو لغيره من مفكري عصره. وقد ظل النقاش حول هذه المشكلة مفتوحاً قرابة المائة عام.

فمنذ عام ١٨٤٣ م أكتشفت Cousin مخطوطاً Manuscrit منسوخ بعنوان «مقال في انفعالات الحب» وهو نفسه عنوان الكتاب، وما أن قرأه حتى

نسبه إلى «بسكال» ودعم هـذا الكشف العلمي بمقال لـه في مجلة (العالمين) في ١٥ سبتمبر عام ١٨٤٣ م مشيراً إلى احتمال نسبته «لبسكال» لـوجود تشـابه كبير بين روح كتابته وأسلوب الأخير في الكتابة.

وفي حين أشـار «كوزان» إلى احتمـال نسبـة الكتـاب إلى بسكـال نجـد «فلوت» L' Abbe Flotte يكـذب هذا الاحتمـال في دراسة عن «بسكـال» عام ١٨٤٦ م وشـاركـه فـي هـذا الـرأي «بـرنتـيـر» Brunetiere و«بـودور» Boudhors. إلا أن اكتشاف «جازييه» Gazier لنسخة أخـرى مجهولـة الكاتب عام ١٩٠٧ م قد فتح باب النقاش من جديـد فانقسمت الآراء إلى ثـلاثة يؤكـد الأول منها: نسبة هذا العمل المجهول لبسكال دون غيـره، أما الـرأي الثاني: فيـذهب إلى نسبته إلى كتـاب كثيرين يعـد هـو واحـداً منهم، ويـذهب الـرأي الثالث إلى رفض نسبته له واعتباره من عمل كتاب آخرين غيره.

ومنـذ عام ١٩١٣ م حتى عـام ١٩٢٣ م احتدمت المنـاقشات بين الآراء الثلاثة حول صحة نسبته «لبسكال» أو لغيره بيد أن الاتجاهات المعاصرة آنذاك كانت تؤشر إلى احتمال نسبته إلى «بسكال».

ومن بين الآراء التي نفت نسبتـه لـه رأي «لـويس لافـومـا» Louis La Fuma ويؤكـد هذا النفي القـطعي في مقدمتـه التي عرض فيهـا لهـذا المؤلف يقـول فيها بـالحرف الـواحد Le Discours n' est pas de Pascal مبـرراً هـذا النفي إلى نسبـة عدد كبيـر من المؤرخين للكتاب إلى كثيـرين غير «بسكـال»، فتعددت الشخصيات المرجح أن يكون الكتاب خـاص بها. مـع عدم حـدوث اختيار ثابت ومؤكـد لشخص واحد ممن ظن في نسبـة الكتاب لهم. فكـان من بينهم الشيفـاليـه «دي ميـرييـه» Chevalier de Mere، و«بـروبـيـر» La Bruyere كانت المقالات كما كان من بين هؤلاء «ماركيز دي لوى» Marquise D' Alluye.

ويرى «لافوما» أن الانطباع الأول الذي يحدث لمن يقرأ هذا المقال المجهول المؤلف يتمثل في كون كاتبه شخص عاطفي، ذو شخصية تمثل بطولة في مسرحيات، وقصص كبيرة في عصر قلق مزدحم بالأحداث والتيارات الفكرية الثورية، وبظهور تيار أو (طبقة المتحزلقين) precieuses de somaize.

ومع ذلك فإنه يرجح احتمال نسبة الكتاب بدرجة كبيرة إلى الماركيز «دي لوي» لحين يثبت العكس [١].

ومن الآراء التي تؤيد احتمال نسبته إلى «بسكال» رأى «ستروسكي» الذي يفرد لهذا المقال جزء في مؤلفه «بسكال وعصره» يبحث في هذه المشكلة بموضوعية محاولاً التوصل إلى معرفة إسم كاتب المقال الحقيقي من خلال قراءته لروح المقال نفسه، ولما تخفيه السطور من اتجاهات، وآراء. فيبحث في خواطره عن مكانة فكرة الحب، والحب الشريف الذي يعالجه.

يقول ستروسكي: «إن المقال يبدو في مستوى أقل من المسودة العشوائية، أو الملحوظات، فما الذي كان يرمي إليه الكاتب من وراء هذه الكتابات؟ هل كان يريدها حكم على نفس الطريقة لتبعة عند «لاروشي فوكو» «La Rouche Faucauld» [٢]. ويقول كذلك: «... لقد كان في مقدورنا الاقتناع بذلك إلا أن العنوان «المقال» يوجه أذهاننا إلى مقال على طريقة الأحاديث لشيفاليه دي ميريه. ويرى ستروسكي أن «المقال» ينطوي على قدر ضئيل من التنظيم فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام يمثل الأول تأملات عن القلب، وعن الطبيعة الإنسانية. أما القسم الثاني فيعرض لتأملات في الحب عامة، ويذكر في الثالث خصائص الحب» [٣].

---

(١) Loisla Fuma; **Contre verses Pascaliennes.** Edition du Luxumbourg. Paris. P. 152.

(٢) Strowski, Fortunate; **Pascal et Son Temps** Librairie Plou Paris 1910. P. 269 — 270.

(٣) Ibid.

وقد لاحظ «ستروسكي» من قراءته لأفكار هذا المقال أنها مكررة في أكثر من موضع، فهي خليط من الأفكار الموضوعة في حالة فوضى كما يمثل البعض منها نقاط، أو أفكار تمهيدية لم يكتمل البحث فيها.

وعلى الرغم من نفيه، لأن يكون «بسكال» هو صاحب هذه الفوضى والنقص البادي على هذا العمل بيد أنه يتلمس في أفكاره روح فكره، ونبضات حماسه مما يشير إلى احتمال نسبته إليه.

وفي محاولته لترجيح نسبته «لبسكال» يرى أن المقال يبحث في موضوع الحب، وهو موضوع لا يستبعد أن يكون «بسكال» قد مارسه وبحثه.

كما أنه يحتوي على موضوعات تغلب عليها مسحة سخرية ونقد لاذع وهاتان الصفتان من صفات شخصيته كذلك وخلاصة القول أن ستروسكي ينتهي إلى احتمال نسبة الكتاب إليه أو إلى أخد المقربين له «كالشيفاليه دي ميرييه»[1].

وقد حاول «ستروسكي» وهو من أوائل من كتبوا في حياة «بسكال» أن يؤلف كتاب عنه يهديه إلى مدينة كليرمونت التي احتضنته، وكرمته كما أشار إلى احتمال نسبة الكتاب إليه.

وبعد أن بينا آراء الباحثين في صحة نسبة الكتاب إلى «بسكال»، أو إلى غيره من معاصريه آثرنا أن نتوقف قليلاً لقراءته وتحليله في ضوء فلسفة ديكارت في سبيل تكوين رأي في هذا الموضوع محل البحث.

وقد حاولت جاهدة أن أتبين ما تنطوي عليه نصوص هذا المؤلف الصغير وأن أحاول تلمس فكر «بسكال» ومتابعته من خلال دراسة هذه النصوص فتبين لي أنه ينطوي على عدد غير قليل من الأفكار أو الملاحظات ينصب معظمها

(١) Strowski, Fortunate; **Pascal et Son Temps** P. 37.

في موضوع واحد هو الحب Amour، ومشاعره المختلفة يقول المؤلف في أحد نصوصه: «إن الحب والطموح Ambitionومن بين المشاعر الإنسانية التي تنطوي على عواطف أخرى كثيرة، بيد أن سعى الناس المربط بينهما في الغالب يضعف منهما معاً[1].

ومن تحليل هذه الفقرة يتبين إشارة الكاتب إلى مشاعر الحب، والطموح وكيف أنهما لازمتان وهامتان لحياة النفس فالأول يساعد على العمل، والبحث الجاد. أما الثاني ـ مشاعر الطموح ـ فيدفع إلى تحقيق الآمال. وفي هذه الفقرة تبدو مسحة من اتجاه بسكال للثنائية التي برزت من خلال خواطره وأفكاره عن الجسد والنفس، والعقل، والغريزة، والعادة... وغيرها... من أفكار كالمتناهي واللامتناهي. الانحطاط والسمو؛ وهذا ما سوف يطلعنا عليه البحث فيما سيأتي ـ وربما أن الكاتب من جهة أخرى قد قصد من معنى الحب (حب الذات) التي تنمي طموح الإنسان.

ويصوّر المؤلف في نص آخر أهمية الفكر، وضرورته كما يبرز مقدار الجهد الذي يبذله الإنسان حين يقوم بعملية التفكير التي تجهد عقله، وتذهب براحته، وهدوئه. ومن ثم يتحول الفكر الذي يسهم في تحقيق النظام والعادة إلى شيء مجهد وشاق. ولما كان الروتين العقلي، ونظام الأفكار يفرض على الحياة برنامجاً معيناً يسأم الفرد من مسايرته، ويمل من متابعته، فقد كانت الحركة، والفعل لازمين لحياته حتى تستقيم، ويهنأ بها وهنا يصبح من الضروري أن ينطوي قلب المرء على عواطف قوية جياشة، ومشاعر رقيقة تنبع من وجدانه الحي حتى لا يتسرب الملل إلى حياته فيفسدها وتشير لفظة الملل إلى نفس ما أشار إليه (بسكال) من أفكار الملل، والضجر كما أن مسألة

---

(١) — — — **Discours Sur Les Passions de L'Amour,** Introduction de Louis la **Fuma** De-lmas Paris 1950. P. 1 P. 67.

التحرر من قيود العقل والخروج على قواعده إنما تلمح إلى موضوع اللهو أو التسلية التي سوف ينوه إليها «بسكال» في خواطره كثيراً.

يقول الكاتب في فقرته هذه: (لقد ولد الإنسان ليفكر ومن ثم فلا تخلو لحظة واحدة من حياته بدون التفكير، الذي لا يستطيع الاستمرار فيه وقتاً طويلاً، ومن ثم فإن السعادة التي يحصل عليها منه تسبب له جهداً وشقاءاً تتحول حياته معها إلى روتين قاتل يصعب تحمله ولذلك يجب عليه أن يتحرك أو يفعل حتى يساير ضرورة الحياة وأن يحس بالمشاعر الممتلىء بها قلبه المفعم بمنابعها العميقة الحية)[١].

ومن تحليل هذه الفقرة يتضح لنا إيمان الكاتب المطلق بالتفكير العقلي مع ميله إلى إفساح مجال للهو الماثل في الحركة التي تخرج الإنسان من جمود الروتين إلى نشوة العاطفة، وحرارة الإنفعال كما إن لفظ الحركة والفعل اللذان يخرجان الإنسان من حالة الثبات والجمود إلى حالة اللهو العبث ثم يتحرك مرة أخرى في طريق عودته إلى الله إنما يشيران إلى روح فكر «بسكال» بدرجة كبيرة.

وإذا كان الكاتب قد ذكر مسألة اللهو، ومدى أهميتها في الترويح عن النفس، فقد أولى اهتماماً كبيراً للعقل ولدوره في بناء المعرفة التي تكمن في كل فرد على السواء وما عليه إلا القيام بمحاولة اكتشافها في ذاته عن طريق التفكير يقول المؤلف: ـ «غالباً ما تطرح أمور لا يمكن قبولها إلا بدفع الشخص للتفكير الذاتي والبحث عن الحقيقة ـ موضوع البحث ـ حتى يتمكن من معرفتها والتيقن منها»[٢] وهذه الفقرة تعني الإيمان بمنطق العقل والتسليم بأحكامه وهي بذلك تشير إلى العقل باعتباره أعدل الأشياء قسمة بين الناس،

---

(١) Discours, P. 1 P. 67.

(٢) Ibid; PXX P. 46.

وهذه نفس الأفكار الديكارتية التي عبرت عنها فلسفة تأثرت بفكر ديكارت أظن أنها فلسفة «بسكال» الذي لم يكن من معاصري ديكارت فحسب بل كان من أكثر المتأثرين به والداعين إلى منهجه، وإلى أن الحقيقة تعيش بداخل العقل، وما علينا إلا البحث عنها ومحاولة استلهامها حتى تصل إلى الصدق فيما نفكر فيه.

ومما يؤكد اتجاه فكر هذا الكاتب إلى العقلانية الديكارتية قوله: ـ «غالباً ما يتصور الناس أن حياتهم تبدأ بالميلاد، بيد أنني أذهب إلى غير ذلك فلا أراها قد بدأت إلا منذ ميلاد العقل، والاهتمام به. وهذا لا يحدث قبل سن العشرين»[١].

ومن تحليل هذه الفقرة تتضح لنا روح ديكارتية وراء السطور، وخاصة عندما يتصور الكاتب ميلاده من سن العشرين، أي السن التي يبدأ فيها الاعتماد على عقله، ولعل ذلك يشير إلى المرحلة المبكرة التي بدأ فيها أبحاثه، وتجاربه، ومقابلاته ومراسلاته وهي فترة خصبة في حياة «بسكال» ربما يكون قد أشار إليها من خلال السطور إذا افترضنا صحة كتابته لهذا المؤلف فقد بدأ ـ على ما يذكر تاريخ حياته ـ في هذا السن اهتمامه بالأعمال العقلية، والرياضية، والطبيعية.

وبالإضافة إلى ما ينطوي عليه الكتاب من فقرات كثيرة تشير إلى أهمية التفكير العقلي نجد فقرات أخرى تبحث في مفهوم اللذة أو المتعة Plaisir وأهميتها للعقل تقول فقرة منها: «ليس ضروري أن تكون متعة العقل حقيقية أو خاطئة، بل الضروري أن يقتنع بها»[٢].

ويشير مفهوم المتعة أو اللذة في هذه الفقرة إلى موضوع اللهو الذي

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid P. 68.

يقتنع العقل بضرورته فيصبح ضروري للإنسان، وربما ينطوي هذا النص على إشـارة إلى حياة اللهـو والتسليـة التي عـاشهمـا الفيلسـوف وهـو يمـر بمـرحلة الاهتمام الحسي واللذة قبل أن يشعر بأهمية الدخول في تجربة الدين. ويشير بعض فقرات المؤلف إلى عاطفة الحب المتأجج، التي يعرفها الكاتب بقـوله: ـ «إن عاطفة الحب وليدة Naissant وناشئة دائماً ومن ثم فإننا نشعر بها وكأنها طفلاً بدون الرجوع إلى قول الشعراء»[1].

وتشير هذه الفقرة إلى معنى الحب المتجدد ممـا يعطي إنـطباعـاً لمؤلف محب شغـوف ذو عاطفـة يقول في مـوضع آخـر: ـ «ليس أيسر من أن يتحـول الإنسان من تكرار الحديث عن الحب محباً؛ لأن المحبة هي الشعور الـطبيعي له»[2].

والحب وفق هذا المفهوم شعور طبيعي يشعر به الإنسان، ولعلنـا نتلمس من خلال الفقرات روح مؤلف مؤمن بالحب وبالعـاطفة الـرفيعة الصـادقة أمـام العقل وهو يقرن بين العاطفة، والعقل في فقرة أخرى يقول فيها: ـ «إن وضوح العقل يساعـد في وضوح العـاطفة لأن العقـل الناضـج الواضـح يحب بشغف ويرى موضوع حبه بوضوح»[3].

ومن تحليل هذه الفقرة نجد المؤلف يعطي أهمية لدور العقل في وضوح وصفـاء الحب فنحن نعلم أن العـاطفـة أحيـانـاً مـا تـدفـع للخـطأ، والـرزيلة Vice ولكي يتجنب الإنسان ذلك يجب الرجوع إلى العقـل للاسـترشاد بـه في حالة الحب فهنا يكون الحب الملتزم الذي ربما قد مـر بتجربتـه المؤلف، ولو افترضنا أنه ـ الحب ـ (لبسكال فلن يكـون مستغربـاً لا سيما وقـد مرت حيـاته

(١) Ibid PXV P. 44.

(٢) Ibid PXV, P. 83.

(٣) Ibid PXIV P 84.

بمرحلة حسية عاطفية إنصرف فيها إلى اللهو، وارتياد المجتمعات حتى لقد (تبلور) لديه في ذلك الحين اعتقاد بفكرة الشرف Honñetetè . ومصطلح الرجل الشريف كان يطلق في مواجهة من يرتادون المجتمعات يفعلون فيها الرذائل ويصرفون الوقت في اللهو والتسلية. فكانت صفة الشرف غالية في ذلك الحين لا سيما وقد ساد تصور يرى أن طبيعة الإنسان تنطوي على الرذيلة أو (الخطيئة). وكان من يعملون بنشر تعاليم الشر يرون أن الطبيعة فاسدة بالضرورة ولو لم يكن هذا صحيح لأصبح الشرف هو أكثر الأشياء عدالة بين الناس.

وتبين فقرات هذا المؤلف مشاعر حب شغوف وشريف، تتخلله لمسات الالتزام والتحفظ، كما نلمح أيضاً من دراسة بعض الفقرات إهتماماً بالغاً بدور العقل، وأهميته في تكوين العاطفة، فالمؤلف في هذا الكتاب هو شخصية تؤمن بالعقل، والعاطفة وتندفع إلى اللهو، واللذة غير أنها تلتزم بعد ذلك وكلما أسهبت النصوص في وصف الحب، اللهو، والمتعة وجدنا فقرة أو نص يشير إلى المحافظة، والشرف، والالتزام. فهل يمكننا بعد ذلك الجزم بنسبة الكتاب إليه أو احتمال ذلك إن ستروسكي يشير في حياة «بسكال» إلى (إنه ربما يكون قد تبادل عاطفة مع سيدة تنحدر ـ من الطبقات العليا في فرنسا ـ فم تكن جذابة لكن رقيقة وعلى قدر من الجمال)[1].

وعلى فرض إحتمال نسبة المؤلف إليه. فمعنى ذلك أنه يكون قد مر بتجربة حب شريف لم يشأ أن يفصح عنه للمحافظة على شرف محاولته الانتساب إلى (دير بور رويال)، وربما للمحافظة على الفتاة التي أحبها وعلى صيت أسرتها المنحدرة من أصل راق، وربما لكونه متمسكاً بالخلق وميالاً إلى التدين بما يتنافى مع التصريح بمثل هذه العاطفة التي كانت تحمل على معان شريفة وغير ملتزمة. ومما يؤيد ذلك فقرة له يقول فيها معبراً عن شرف وقيمة

---

(١) Strowski, Forinpate. **Pascal et Son Temps**|P. 546.

هذا الحب: ـ (تبدو الأمور عظيمـة عندمـا تعظم النفس وتسمـو، فلا ينبغي أن يستجدي الحب من شخص ما فإنه لا يستجدي، بل يجدر الشعور به)[1].

وهكذا تبرز النصوص شعور سام رفيع تجاه الحب.

وخـلاصة القـول أن «بسكال» وعلى فـرض أنه قـد عاش بقلبـه تجـربـة عاطفية فقد أولى عقله أهمية بالغة فمزج هذا الحب بالالتزام والشرف بقدر مـا أشـار إلى اللهو واللذة. وممـا يلاحظ على فقـرات هذا الكتـاب اهتمام كـاتبه بإبراز قيمة التفكير العقلي، والانفعالات العاطفيـة وهذان المـوقفان ـ على مـا أعتقد ـ قد عبرت عنهما فلسفة بسكال خير تعبير. يقول المؤلف في فقرة تعبـر عن انفعال العاطفة: (إن الحب القوي العـظيم هو الـذي يسري فيـه التجديـد المستمر، فمن الرائع أن يرى المحب حبيبه متجدداً بعد لحظات غيـاب يشعر فيهـا بالنقص والقلق الـذي يتلاشى بلقـاء من يحب وهكذا يتحـول الإحساس بالألم المبرح لغياب الحبيب إلى عطف وشفقة Compassion وهذه هي علامة الحب الكبير)[2].

---

(١) Discours PVII P. 70.

(٢) Discour. P. 11 P. 89 — 90.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية والسياسية في فرنسا وأثرها على فكر بسكال

١ ـ بسكال والوسط القضائي.

٢ ـ المؤثرات السياسية والاجتماعية والأدبية في فرنسا ودورها في اتجاه فكر بسكال.

٣ ـ النتائج السياسية، والاجتماعية، والأدبية، والعلمية لعصر بسكال.

٤ ـ بسكال، والفكر العلمي في القرن السابع عشر.

الحياة الاجتماعية والسياسية في فرنسا وأثرها على فكر بسكال

قدمنا ـ في الفصل السابق ـ حياة الفيلسوف، وظروف نشأته، وأعماله العلمية وألقينا عليها الضوء بغرض الإحاطة بمنهجه، ومسار فكره في مجالات العلم، والفلسفة، والدين، والأدب.

وسوف نتناول في هذا الفصل طبيعة الحياة الاجتماعية والسياسية التي تشكلت فيها اتجاهاته الفكرية، وآرائه، وكيف تفاعلت شخصيته وتكونت أفكاره من خلال معايشته لظروف عصره الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، فالفلسفة ليست نتاج الشخصية المستقلة وحدها بقدر ما هي وليدة التفاعل المتبادل بين فكر الفيلسوف وأحداث المجتمع. وهذا ما سوف يتبين لنا أثناء البحث في هذا الفصل.

١ ـ بسكال والوسط القضائي في فرنسا:

لقد لعب الوسط القضائي الذي كان «بسكال» أحد أفراده دوراً بارزاً في فرنسا في القرن السابع عشر. فقد عمل والده قاضياً Juge ثم ترقى في مناصب القضاء إلى أن شغل منصب رئيس محكمة Chef de tribunal مختصة بشئون الضرائب Impots في كليرمون فيران Clermont — Ferrand.

ويبدو أن العمل القضائي كان موروثاً في عائلتهم. فقد ورث والد

«بسكال» مهمة القضاء عن جده الذي كان يعمل هو، ووالده في هذا الحقل أيضاً، وكان صهره يعمل هو الآخر قاضياً.

والأمر الذي لا شك فيه أن نشأة «بسكال» في أسرة تشتغل في هذا الحقل كان له أثره المحقق في تكوين فكره، وتقوية شخصيته، وترسيخ مبادئه. وكان لمكانة العائلة أثر في تنمية اعتداده برأيه وثقته في شخصه خاصة وأن عائلته كانت قد أخذت مكانة مرموقة بين وسط أصحاب الوظائف، وتمتعت بالمرتبة الثانية من حيث النبالة Noblesse.

ومما تجدر الإشارة إلى أن المجتمع الفرنسي كان قد انقسم في ذلك الحين إلى طبقتين، أو طائفتين يمثل الطائفة الأولى أصحاب الوظائف، أما النبلاء الأصليون وهم الذين ورثوا النبالة عن أسرهم فيشكلون الطائفة الثانية. وقد أطلق على أصحاب الوظائف أو من كانت مكانتهم في المجتمع ترجع إلى ما يرتدونه من ثياب بنبلاء الثوب. فمن هم نبلاء الثوب؟ وما الفرق بينهم وبين نبلاء السيف؟

أ ـ العائلة بين نبلاء الثوب، ونبلاء السيف:

تمثل طبقة نبلاء الثوب Noblesse de robe فئة من أفراد المجتمع الفرنسي نشأت في خلال القرن السادس عشر ولعبت دوراً خطيراً في حياة فرنسا السياسية. والأدبية، والاجتماعية والدينية كما قامت بدور لا يقل أهمية على المستوى الديني، والفلسفي.

وكانت الغالبية العظمى من مفكري فرنسا يشكلون هذه الطائفة التي نشط أفرادها في خلال القرن السادس عشر حتى أواخر القرن الثامن عشر ومارس الكثير منهم مهنة القضاء، والمحاماة. ويعد «مونتاني» Montaigne الذي كان يعمل قاضياً وابناً لقاضي واحد منهم وكذلك «ديكارت»

Descartes الـذي درس القانـون في جامعـة بواتييـه، كما عمـل والـده رئيسـا لمحكمة تور Tour، مالبرانش Malebranche الذي شغل والده منصب رئيس محكمة باريس. وكذلك شأن أرنولد Arnauld الذي انحدر من أسرة من كبـار المحامين في ذلك الحين.

وقد كان لظهور هذه الطبقة تاريخاً بارزاً في فرنسا. فقد بدأت تزدهر في عهد لويس الـرابع عشـر الذي كـان يختار وزرائـه من بينهم في الوقت بـدأت تضعف فيه طبقة نبلاء السيف Nobles de l' èpèe.

وقـد ساعـد اختيار الملك لأفـراد هذه الفئـة في الحكم في قوة شـأنها، وعلو مكانتها في المجتمع الفرنسي بعد أن كانت من بين الـطوائف العامـة في ذلك الحين. وقد عملت ـ هـذه الطبقـة ـ من جهة أخـرى على تقويـة نفوذهـا فاجتهد أفرادها في مجال النشاط الاقتصادي، وجمعوا الأموال الكثيرة واشتـروا الأراضي، كما سعوا لتربية أبنائهم، وتعليمهم. وكان القرن السادس عشـر هو عصرهم الذهبي حيث ازدهرت فيه التجارة الخارجية، والداخلية فشاركـوا فيها بنصيب وفير وقاموا بإنشـاء المصارف، والبنـوك فتدعم مـركزهم وارتفعـوا فوق طبقـة العامـة مما دفـع الملك في كثيـر من الأحيـان إلى اللجـوء لهم في سـد حاجاته[١] وعلى هذا النحو تكونت منهم طبقة وسطى بين طبقتي العـاملين من الشعب، والمحاربين أو من عرفوا بطبقة (نبلاء السيـف).

وكـان من نتائـج النجاح السـريع لأفـراد هـذه الـطبقـة وحصـولهم على المـركز، والجـاه أن اعتمد عليهم فتـرك لهم مهام فـرض الضرائب على أعلى مستوى من السلطة فأصبح لهم حق زيادتها، وتنويعها، وتوزيعها، كما اعتمـد عليهم في مقاضاة الناس، وفي الحكم بالعدل بينهم.

وقد ساعدت الحروب الكثيرة، وتعقد الحياة في المملكة الفـرنسية على

(١) نجيب بلدي : بسكال دار المعارف بمصر ١٩٦٨ م ص ٢١ : ٢٢.

زيادة سلطان وسيطرة هذه الفئة، كما جاء قرار الملك الخاص بجعل وظائفهم وراثية يتوارثونها أباً عن جد دافعاً لهم على تحقيق مزيد من النجاح والكسب في المجتمع الفرنسي، كما مهد هذا القرار الملكي لظهور أسر قوية كونت طبقة من «نبلاء الثوب، وهي الطبقة التي طردت نبلاء السيف في نهاية القرن الثامن عشر وانتزعت منهم ما كانوا يحصلون عليه من حقوق بل انتهى الأمر بهم إلى طرد الملك ذاته.

بعد هذا العرض التاريخي لدور طبقة (نبلاء الثوب)، وموقفهم الاجتماعي، والسياسي في المجتمع الفرنسي تتضح لنا صورة الحياة الأسرية «لبسكال»، ومكانة عائلته بين طبقات المجتمع الفرنسي مما يساعد على تفهم أثر هذه الحياة على فكره، لا سيما وإنه كان سليل أحد هذه الأسر. فقد عمل والده قاضياً ثم رئيس محكمة، وكان من الضروري أن تطبق عليه الامتيازات والحقوق نفسها التي تمتعت بها هذه الطبقة.

أما طبقة نبلاء السيف التي ترجع نشأتها إلى القرن السادس عشر والتي سمي أصحابها بطبقة النبلاء الأصليين الذين توارثوا النبالة عن أسرهم كما توارث أبناء طبقة الثوب وظائفهم عن أسرهم كذلك. ومن أسباب تسمية هذه الطائفة بالنبلاء هو انضمامهم إلى طائفة النبلاء لاشتراك أفرادها في الحرب في صفوف حاكم أو ملك فاكتسبوا إسم النبلاء أو (نبلاء السيف) بالوراثة بيد أن ظهور أهمية، ومكانة طبقة (نبلاء الثوب)، وارتفاع منزلتهم عند الملوك أدى بالتدريج إلى تقلص دور طبقة (نبلاء السيف) وهبوط منزلتهم وظلت مكانتهم تتضاءل.

حتى أبعدهم الملك، فأصبحوا موضع إعراض بالنسبة له، الأمر الذي جعل موقفهم يزداد تدهوراً في أواخر القرن الثامن عشر. وظلوا على هذه الحال إلى أن تم طردهم في نهاية القرن الثامن عشر على يد طبقة (نبلاء الثوب) الذين

اختصوا أنفسهم بمميزات هؤلاء النبلاء المطرودين، وحينما سنحت لهم الفرصة وجهوا ضربتهم إلى الملك ذاته، واستأصلوا الملكية من فرنسا إبان الثورة الفرنسية.

ب ـ العائلة، ووزارة ريشيليو: ـ

قدمنا ـ فيما سبق ـ عرضاً تاريخياً لحالة المجتمع الفرنسي ودور الطبقات فيه من خلال القرنين السادس، والسابع عشر من الناحيتين السياسية، والاجتماعية. وما يترتب على ذلك من آثار على عائلة «بسكال». ودورها بالنسبة لأحداث هذا العصر.

ولكن الحال لم يدم طويلاً على هذه الطبقة المثقفة التي كانت عائلة «بسكال» واحدة منها. فسرعان ما تغير مركزها في خلال القرن السابع عشر فاضمحلت سلطتهم. ولا سيما منذ بداية حكم الملك (هنري) الرابع. ثم قويت سلطتهم مرة أخرى بعد وفاة (ريشيليو) Richelieu. ولكنها عادت وتقوضت مرة أخرى أثناء حكم «لويس الرابع عشر» Louis XIV.

وقد أخذ مركز (نبلاء الثوب) في الضعف. ولا سيما في عهد «ريشيليو» الذي تدهور فيه حال (نبلاء السيف) فوطدت الحكومة مركزها، ومن بين الأحداث التاريخية التي برز فيها دور أسرة «بسكال» في ذلك الوقت هي المظاهرة العنيفة التي قامت بها طبقة (نبلاء الثوب) عام ١٩٣٨م أمام بلدية باريس احتجاجاً على قرار فرض الضرائب على دخول أصحاب الوظائف.

ومما يذكر أن والد «بسكال» كان على رأس المتظاهرين وعندما علم بأن اسمه أدرج ضمن قائمة المتهمين في هذا الاحتجاج. والمزمع بالقبض عليهم من زعماء هذه الحركة فر وعاش مختفياً فترة حتى صدر قرار (ريشيليو) بالعفو

عنه. وتعيينه مديراً للضرائب بمدينة روان Rouen التي حل بها مصطحباً أفراد أسرته [١].

ويعد ما وصل إليه حال هذه الأسرة من نزوع شديد إلى الدين. وميل للعزلة في الأديرة أحد نتائج الحالة السياسية. والاجتماعية المتردية التي مرت بها البلاد والتي تركت آثارها العميقة عليها.

ففي حوالي النصف الثاني من القرن السابع عشر وبعد العديد من مراحل النجاح والأقوال نجد انهياراً لأفراد طبقة (نبلاء الثوب) فيعتزلون الحياة السياسية. ويسارعون إلى فرض العزلة الاجتماعية على أنفسهم. والتضحية بما لديهم من أموال. ومركز اجتماعي ويعتكفون في الأديرة Les couvents والرهبنات [٢] Religieuses. ليس أدل على ذلك مما حدث لأسرة (أرتو) ـ وكانت أسرة قضائية ذات جاه وسلطان ـ التي اتجه جميع أفرادها شباب ونساء في القرن السابع عشر إلى دير بور رويال Port — Royal وهم أفرادها ينادون بحركة دينية كان لها أثرها الخطير في تاريخ فرنسا الديني.

(١) Strowski, F. **Pascal et son temps** Ch II P. 33.

(٢) Ibid.

٢ ـ المؤثرات السياسية والاجتماعية والأدبية في فرنسا ودورها في اتجاه فكر بسكال

عرضنا ـ فيما سبق للحالة الاجتماعية في فرنسا خلال القرنين السادس، والسابع عشر، وحاولنا إبراز مركز أسرة «بسكال» في المجتمع الفرنسي آنذاك، والأثر الذي أحدثته طبقة نبلاء الثوب التي تنتمي إليها أسرته ـ في المجتمع وفي هذا الموضع نبين ظروف فرنسا السياسية وما ترتب عليها من آثار اجتماعية، واتجاهات فكرية انعكست بدورها على فكر «بسكال» الذي عبر خير تعبير عن صورة هذا الصراع السياسي، والاجتماعي، والأدبي، والفلسفي في هذه المرحلة.

١ ـ المؤثرات السياسية: ـ

كان للظروف تأثير على فكر «بسكال» في مرحلتين هامتين لعبا دوراً بارزاً في اتجاه السياسة الفرنسية وقتها هما مرحلة الثورة الأهلية. وفترة حكم لويس الرابع عشر اللذان أحدثا أثراً لا يستهان به في مجري الحياة السياسية التي كان لها أثرها العميق على آراء «بسكال» السياسية.

أ ـ مرحلة الثورة الأهلية:

لمسنا من قبل أهمية الدور الذي لعبته طبقة «نبلاء الثوب» في المجتمع الفرنسي وما أحدثته من ثورة وتغيير في البناء الاجتماعي والسياسي له وكانت هذه السنوات من الثورة هي ما عرفت بالثورة الأهلية La Revolution Nationalالتي دامت قرابة عشر سنوات تزعم فيها «نبلاء الثوب» الثورة في مراحلها الأولى، وثم تسلمها منهم «نبلاء السيف» بعد ذلك.

وهكذا كانت لظروف الحياة السياسية القلقة، وما نتج عنها من ثورة في الفكر الفرنسي أثر بعيد الغور على تكوين بسكال العلمي، والفلسفي والأدبي،

والديني. وقد دفعته هذه المؤثرات الخمسة إلى الإلتحاق بدير بور رويال، فينضم إلى أتباع الحركة الدينية نواة الطبقة المتوسطة «نبلاء الثوب» الذين بذروا بذور الثورة الدينية التي لا تقل في أهميتها عن الثورة السياسية التي كانت تشتعل خارج الدير. وتكفي رسائل بسكال ومؤلفاته شاهداً على هذا الاتجاه فقد كانت: (الخطابات الريفية، و (الخواطر) تعبيراً عن روح فكر ثائر متسائل، يقظ لحوادث العصر، حائر في مصير الإنسان الذي يضرب بجذوره في القلق، والضجر، والعدم لقد عبر «بسكال» بأسلوبه الساخر اللاذع عن روح عصر أغرقه الحروب الأهلية، والصراعات المدنية، والسياسية التي كان يئن تحت وطأتها المجتمع الفرنسي. ومن ثم تصبح الثورة الروحية الواضحة التي تزخر بها صفحات تلك المؤلفات، واتجاه الزهد والتدين الذي اتجهت له روح «بسكال» صدى لهذه المؤثرات وثمرة ضرورية للثورة السياسية تنتهي من أثر هذه المرحلة المبكرة على فكر «بسكال»، التي دارت رحاها في مجال السياسة، وما انتهت إليه من العنف، والثورة والنزوع إلى الدين، والاعتزال، إلى مرحلة جديدة لها مميزاتها هي مرحلة حكم لويس الرابع عشر.

ب ـ مرحلة حكم لويس الرابع عشر:

تعد مرحلة حكم الملك لويس الرابع عشر ذات أثر كبير على فكر «بسكال»، فقد عم فيها الاستبداد، وساد الفساد والظلم واختلفت بذلك عن فترة حكم لويس الثالث عشر ووزارة ريشيليو التي تميزت بالحزم والأمن، واستتباب الأمور ومع ما ظهر في هذا العهد من استبداد وفساد فقد عد بحق بداية بزوغ الأدب الكلاسيكي غير أن مرحلة الازدهار الفكري والرخاء الأدبي كان قد بدأ فعلياً منذ عصر لويس الثالث عشر ووزارة ريشيليو لما كان يتميز به من سلطات واسعة ونفوذ قوي، ومهارة سياسية فائقة، وقد سعى لتحقيق مشروعاته السياسية في داخل البلاد وخارجها ففي الداخل عمل جهده للقضاء على النبلاء، كما اجتهد في القضاء على أعداء البلاد في الخارج فجهز

جيوشه وأعدها لخوض الحرب داخلياً، وخارجياً. ومن بين مميزات هذه المرحلة كذلك هو تمتع الشعب بالحرية الكاملة التي منحها له الملك. وقد ظهر ذلك واضحاً في عدم تدخله في شئون الأفراد أو تقييد حرياتهم أو التجسس على ضمائرهم، وترتب على ذلك انتعاش الفكر، وخصوبة الأدب بعد أن أطلقت حريات المؤلفين والكتاب فيما يكتبونه، وآية ذلك أنه لم يتدخل بثمة رأي أو اقتراح خاص في عمل المجمع الأدبي الفرنسي الذي أنشأه بنفسه بل ترك حرية العمل فيه للأدباء وأهل الفكر مما شجع على حرية الفكر، وساعدت قوة الحاكم، ورضي المحكومون على تدعيم بناء النظام الملكي ذاته وقد أثرت جميع هذه المتغيرات على فكر «بسكال» الذي كان رجل فكر وأدب[1].

٢ ـ الظروف الاجتماعية:

عرضنا فيما سبق لظروف فرنسا السياسية فيما بين الحرب الأهلية، وحكم لويس الثالث عشر، ووزارة «ريشيليو»، ثم حكم لويس الرابع عشر. وسوف نعرض هنا لأثر الأوضاع السياسية على مجال الحياة الاجتماعية في ذلك الحين حيث اشتعلت نيران حروب الفروند الأهلية في أثناء حكم مزاران، وكيف تغلب نبلاء الثوب (القضاة) على نبلاء السيف وما حدث من صراع بين أتباع دير بور رويال، وبين اليسوعيين الذين هاجمهم «بسكال» وكانوا من أصدقاء السلطة ومساعديها ضد الثورة والعنف بسبب الصراعات، والقلاقل، والحروب. وكانت هذه الظروف الاجتماعية مجتمعة قد تركت آثارها واضحة على فكر «بسكال»، ورؤيته الاجتماعية.

٣ ـ التيارات الأدبية:

إذا كانت المؤثرات السياسية والاجتماعية قد لعبت دورها في توجيه فكر

---

(١) Le Febvre, H; **Pascal,** P. U. F. Paris 1931 P. 148.

(بسكال)، وفيما بدا على مؤلفاته من روح ثورة وحماسة أسلوب فإن التيارات الأدبية المعاصرة كانت قد أسهمت بنصيب وافر في فكره وفيما عبر عنه من آراء في ثوب أدبي رائع.

ويشهد هذا العصر بزوغ فجر (الأدب الكلاسيكي) La Litterature Classiqueالذي انتشر في عصر لويس الرابع عشر. وإن كانت هذه العبارة تطلق على المؤلفات الأدبية التي ظهرت في القرن الثامن عشر حتى أوائل نصفه الثاني، إلا أن الدقة تقتضينا أن نقصر تطبيقها على الأعمال التي ظهرت في فرنسا أثناء حكم لويس الرابع عشر وخاصة بين عام ١٦٦٠ م - ١٦٩٠ م. ففي هذا العام أو قبله بقليل بدأت مرحلة انتقال جديدة مماثلة لتلك التي بدأت بعد وفاة «ريشيليو»، وهو نفس التاريخ الذي كتب فيه «بسكال» مؤلفاته.

وقد تميز الأدب في هذا العصر بمميزات كثيرة منها توافر عنصري الإلهام والذوق في كتابات المؤلفين. ووضوح الموضوعات والمعاني مما يدل على تميز الفكر بالجلاء، وحضور المعاني في النفس وتميزها فيما بينها، كما تميزت بوجود النظام بين الفقرة وفقرات الفصل، وفصول الجزء، وأجزاء الكتاب مما يدل على توافر النظام بين المعاني مما يسهل انتقال الفكر من جزء إلى جزء آخر ويبدو أن ما تميز به الفكر في هذا العصر من صفتي الوضوح، والنظام إنما يشير إلى قاعدتين من قواعد منهج «ديكارت» الأربع[1] فكأن قواعد المنهج الديكارتي التي كتبت أثناء حكم «ريشيليو» لم تعطي ثمراتها إلا إبان حكم لويس الرابع عشر وهذا يبين أن هذا المنهج لم يلق تشجيعاً كافياً

---

(١) أشار ديكارت في مؤلفه (المقال عن المنهج) إلى أربع قواعد هامة ينبغي مراعاتها عند التفكير. أما القاعدتان المشار إليهما في القاعدة الأولى والثالثة. تقول الأولى: . . . وألا أضمن في أحكامي إلا ما يتمثل لذهني في وضوح وتميز يزول معهما كل شك. ويقول في القاعدة الثالثة: أن أفكاري تسير سيراً منظماً مبتدأ من أبسط الموضوعات وأيسرها معرفة متدرجاً حتى أصل إلى أكثرها تركيباً بل أن افترض نظاماً بين الموضوعات التي لا تتبع بعضها الآخر تتابعاً طبيعياً.

في عهد لويس الثالث عشر على الرغم من أن هذه المرحلة توافق تماماً وقت كتابة هذه القواعد بيد أنها طبقت عملياً بهدف حفظ النظام في العصر اللاحق الذي تميز بالنظام وراعى تطبيقه أثناء حكم لويس الرابع عشر[1].

ويبدو أن الفكر الديكارتي قد ترك بصماته واضحة على الفكر في عصر «بسكال» بل على فكر القرن السابع عشر برمته، ودليل ذلك أن قواعد المنهج الديكارتي قد استخدمت لتحرير الرياضة من الأشكال الهندسية المحسوسة، والأقيسة المنطقية الطويلة. كما استخدمت في العلوم الطبيعية لكي تطلق على الفكر، والتصور حتى لا يتقيد الفكر بقواعد، أو نماذج، أو أنماط مسبقة.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد ميز بوضوح كامل بين منهج البحث العلمي، وبين طرق النجاح الفني. فإذا كان العقل يعمل آلياً في الحالة الأخيرة. فهو إنما يعمل بحرية مطلقة في المجال الأول. وتقضي قاعدة الوضوح أن يكون العقل خالياً من الأحكام والتصورات المسبقة، وتهدف قاعدة النظام إلى ضرورة الترتيب بين الأشياء. وهنا يتدخل العقل والإرادة الإنسانية في مجالات المعرفة، والموضوعات. وبالإضافة إلى ذلك فقد دعى «ديكارت» إلى حرية النفس الكاملة بل دعا إلى الفضائل في ضوء الحرية متفقاً في ذلك مع معاصرة (كورني) Corneilleفي التعبير عن أحلام عصري لويس الثالث والرابع عشر Louis XIII.

وهكذا يكون «بسكال» قد عبر عن جيل متقد بالحيوية، مندفع، لاكتشاف العالم الطبيعي، متشوق إلى الواقعية المشخصة وإلى المثالية المجردة. ومن ثم فقد كان من أهم ما تميز به الجيل الذي عاش فيه هو النظام الذاتي، أي جيل ينظم ذاته بسلطان العقل ويتجه لتذوق الأدب ويهوى البطولة Heroisme والقداسة Saintetè [2].

---

(١) Mesnard; Jean: **Pascal,** P. U. F. Paris 1951. P 166.

(٢) Ibid.

والحق إن قاعدة «ديكارت» الخاصة بالوضوح والتميز قد نتج عنها نوع جديد من الاستجابة، ففي حين طبق المنهج الديكارتي في بداية القرن السابع عشر على العلوم الرياضية نجد أن النصف الثاني من القرن نفسه يشهد تطبيقه على المجال الإنساني (أي ميدان العواطف والمشاعر). وهكذا يظهر أثر منهج «ديكارت» بوضوح وتستحيل العواطف علماً هندسياً، أو علماً يحاكي الهندسة لما تتميز به من دقة ونظام فلم يضيق معناها بل عبر عنها وأفسح مجالاً للكتابة فيها. وهنا بدأ الأدب الجديد وسُمِيَ فيما بعد بالأدب الكلاسيكي.

أما ما حدث في عصر «بسكال» من بعد عن روح «كورني»، وافتقار إلى التأليف الفلسفي المنظم، والمحدد بمنهج، وعدم الثقة في قدرات الإنسان وفي مستوى طموحه، في قوته، وفي ثورته. كل ذلك قد ترك أثره واضحاً على كتابة «بسكال»، وأسلوبه الذي بدا أحياناً خالياً من الوضوح والنظام بمعناهما الدقيق، فهو يتميز بأسلوب نقدي لاذع يتسم بالسخرية تارة وبالغموض Obsocuritè أو الهجوم تارة أخرى. كما تميزت كتاباته بالنظام الصارخ الذي ينأى عن محاولة تطبيق قواعد، أو تضييق على حرية فأسلوبه حر طليق يثور على النماذج Modèlesوالقواعد Règies.

وعلى هذا النحو يبدو أسلوب «بسكال» وقد تأثر بأحداث العصر السياسية، فقد كان النظام الاجتماعي شديداً قاسياً على حياة الأفراد. والجماعات، لم تقتصر الإرادة العليا فيه على التحكم المباشر في حياة أفراد المجتمع فحسب بل تسلطت على النفوس وتغلغلت فيها مما أدى لظهور الأدب الكلاسيكي الذي يعبر بوضوح عن إرادة هذا العصر، على عكس التحرر الذي يمكن ملاحظته في فن (كورني)[1] والذي يعطي إنطباعاً ورد فعل لحالة مجتمع حر لا تعسف فيه للسلطة، ولا حكم لها في تبديل آراء

---

(١) نجيب بلدي: بسكال ص ٢٠.

كتابها، أو تغيير أسلوبهم الفردي، كما لا تفرض عليهم نماذج معينة للتعبير أو قواعد للتفكير.

٣ ـ النتائج السياسية والاجتماعية والأدبية والعلمية لعصر بسكال

قدمنا للجوانب السياسية، والاجتماعية، والأدبية التي كان لها أثـرها في اتجاه فكر «بسكال» وأسلوبه في الكتابة وكان لهذه الآثـار نتائـج كبيرة في هـذا العصـر. ففي المجـال السيـاسي نجـد «مـزاران» Mazarin ينتصـر في حـرب الفروند La Fronde ويعمل قصارى جهده لإنهاء الحرب مع إسبـانيا. أمـا في إنجلترا فقد رفض «كروميل» Cromuell لقب (ملك) الـذي منحه لـه البرلمـان وتم انتخاب (ليبولد) Leopoldزوج شقيقة لويس الرابع عشر أمبراطور لألمانيا في عام ١٦٥٧ م.

وفي مجـال الفنـون ظهـرت نهـضة فنيـة بـرز فيهـا نجم «رمبـرانت» Rembrandl الـذي ظهر إبداعه الفني عنـدما رسم لـوحة بـورجميستر سيكس Pourg Mestre Sixعـام ١٦٥٦ م. وهو في الخمسين من عمـره، فضـلاً عن الاكتشافات العلمية عند هيجتـر الذي اختـرع السـاعـة ذات الرقـاص، وهارفي مكتشف الدورة الدموية Circulation du Sang عام ١٧٥٧ م.

وفي مجال الأدب ازدهرت وتنوعت الآداب كالشعر، والنثر، كمـا ازدهر فن المسرح على يد «كـورنيه» الـذي نهض بالمسـرح الفرنسي ثم اختفى بعـد سقوط مسرحية بيثاريت Petharite عام ١٧٥٢ م ولم يعد إلى المسـرح إلا عام ١٦٥٩ م مقدماً إليه مسرحية أوديب Oedipe. كما ظهر موليـيـر Molière الذي عرض مسرحية ديبي أمورو Dèpit Amoureux في مدينة ليـون عام ١٦٥٩ م، كما حققت مسرحية تيموقراط Timo Crate لكورنيه نجاحـاً عظيمـاً. ويبدو أن ميدان الفنون المسرحية قد حظى بنهضـة شعريـة مماثلة لمـا حدث من نهضـة للمسرح وتمثل ذلك في أعمال شابلان Chapelain الذي نشر أول نشيد لبيسل De La Pucelle ـ أي جان دارك ـ عام ١٦٥٦ م.

وفي مجـال القصة الأدبيـة طالعتنـا الفتـاة «دي سي كـودريـه» Mlle De

Scudery برائعتها كليلي Clèlie عام ١٦٥٦ م كما كتبت رائعتها الثانية أبيديبير Abbe De Pure أو سر الحواري Le Mystère De Ruelles عام ١٦٥٦ [١].

وحيث ازداد النشاط الأدبي في القصة، والشعر، وفن المسرح فقد ازدهر النقد الأدبي فيظهر دي بيجناك D' Aubignac يكتب في مجال النقد المسرحي (نقد ممارسة المسرح) عام ١٦٥٧ م. أما بوسوييه Boussuetفقد نشر أول موعظة Sermon عن العناية الإلهية Providence،كما قدم مديحاً Panègyrique إلى القديس بول Saint Paul عام ١٦٥٧ م [٢].

كانت هذه صورة مجملة عن نتائج الحياة السياسية، والعلمية والفنية والأدبية في عصر (بسكال) التي تأثر بها. وأثر فيها من جهة أخرى على ما سنرى فيما بعد.

---

(١) Le Febre, H: **Pascal** P. 155.

(٢) Clarac; Pierre; **Les Provinciales** Pascal Librairie Larousse. Paris Vie P. 1.

٤ ـ بسكال والفكر العلمي في القرن السابع عشر

عرضنا فيما سبق لظروف عصر «بسكال»، وأثرها على فلسفته وفي هذا الموضع نبين موقفه من اتجاه الفكر العلمي في عصره. ونحن نعلم أن هذا العصر كان يجذب العلماء نحو العلم، والتجربة العلمية التي ساهم فيها «بسكال» بقدر كبير خاصة وقد نشأ شغوفاً بالبحث العلمي، والإطلاع ومما ساعده على ذلك نشأته في مناخ علمي زاخر بالعلماء الذين حاولوا كشف النقاب عن العلم الجديد وقدموا للحياة العملية الكثير من المخترعات.

وجدير بالذكر أنه قد أسهم بنصيب وافر في الحركة العلمية في عصره لا سيما وقد دفع به والده إلى مجالس العلماء، وأطلعه على منجزات العلم في عصره فأخذ يفندها ويدلي بدلوه فيها يشهد بذلك اختراعه للآلة الحاسبة La Machine Arithmètique وهي من الاكتشافات العلمية الهامة، والضرورية في مجال الحسابات، وتوزيع المالية العامة، كما تعد الأولى من نوعها في تاريخ العلم والصناعة.

وإذا كان تاريخ الفلسفة يشيد بجهد «ليبنتز» في إدخاله للتحسينات والتعديلات عليها فإنه يشهد من جهة أخرى بفضل «بسكال» في هذا الاختراع.

ولقد كان السبب المباشر في اختراع الآلة الحاسبة هو طبيعة العمل الذي كان يمارسه والده وكان مختصاً بعمل الحسابات مما أدى به إلى التفكير في هذا الاختراع في سبيل كسب الوقت، والجهد وتجنباً لما ينشأ عن العمليات الحسابية من أخطاء أحياناً.

وقد بذل «بسكال» جهداً مضنياً في سبيل تنفيذ مشروعه على الرغم من العقبات الكؤود التي كانت تواجهه وخاصة في مراحل إخراجها وتشكيلها على

صورة آلة وذلك لعدم توافر الخبرة في صناعتها فكان من الضروري أن يظل على صلة مباشرة بالعمال، في موقع العمل لكي يوجههم بصورة مستمرة حتى تبدو هذه الآلة الجديدة في صورة كاملة، ومستوفاة للغرض المطلوب من صناعتها بعد تكرار تجربتها، وتعديلها.

وبعد عامين كاملين تزرع «بسكال» فيهما بالصبر، وتحلى بأخلاق العالم المثالية في سبيل إتمام هذا المشروع خرجت الآلة إلى النور بعد أن ظل مخترعها ما يقرب من العشر سنوات في محاولة لإعداد نموذج لها مستوفٍ للشروط العلمية، غير أن ذلك لم يتم لميله الدائم إلى تعديلها، وتحويرها، وتجديدها لكي تحصل على صورتها النهائية.

والحق إن اكتشافه لهذا العمل العلمي إنما يشير - مع ما ظهر فيه من نقص - إلى اتجاه فكره، وعلماء عصره إلى مرحلة التطبيق العلمي، أي تحويل الفكر العلمي المجرد Pensèe Scientifique Abstrait إلى آلات، ومصنوعات تخدم الإنسان، وتساعده في حياته العملية. مما يبرهن على سريان روح العلم العملي، ومحاولة تسخير الطبيعة واختراع الآلات، والأدوات التي توفر معاناة الإنسان، وتجعله سيداً على الطبيعة، مالكاً لها.

وإذا كان هذا الكشف (البسكالي) يشير إلى روح عصر العلم والاختراع بصفة عامة - فإنه بصفة خاصة يعد أثراً من آثار فكر «ديكارت» الذي نادى بضرورة البحث العلمي، والكشف بغرض السيادة، والسيطرة على الطبيعة.

وكانت هذه سمة من سمات الفكر العلمي منذ عصر النهضة إلى عصر «ديكارت» و«بسكال» وخلال العصر الحديث فيما بعد، فقد أراد «ديكارت» للإنسان أن يصبح (سيداً على الطبيعة ومسخراً لها)[١].

---

(١) Descartes, **Discours de La Mèthode Oeuvres de Descartes,** Par H. Jules, Simon Presses Universitaires de France, Paris 1937 P. 121.

وجدير بالذكر أن «بسكال» لم يكن ممن يطبقون النظريات العلمية في مجال الصناعة فحسب، بل كان من جماعة العلماء المنظرين (أصحاب النظريات). وكذلك من المكتشفين في المجال العلمي. فقد نظر للإنسان من خلال التصور السائد في العصر عن الآلية. فالإنسان مكون من عقل، وجسد يعد بمثابة آلة تتحرك وفق قوانين ميكانيكية على ما يذهب إلى ذلك اتجاه الآلية الكلية الذي ساد آنذاك Mècanisme Universelle؛ وبذلك تتحول الأجسام مثل الآلات التي نديرها، ونتحكم فيها وهذا يعني أن آلية الجسم المحضة قد لا تترك مجالاً لتدخل القدرة الإلهية في العقل الإنساني، من حيث أن السلوك إنما يحدث بطريق آلي؛ ولذا فقد تكون مثل هذه النظرة ـ بمفهوم ما قبل عصر النهضة ـ خطراً على الدين والأخلاق.

وقد اقترنت النهضة العلمية في ذلك الحين بالعديد من المخترعات، والمكتشفات في ميدان العلم. والرياضة فإلى جانب الآلة الحاسبة نجد اهتماماً «لبسكال» بمجال الهندسة المخروطية التي اقترنت عند ديزارج ـ أستاذه ـ بفن المعمار.

وجدير بالذكر أن اختراعه للآلة الحاسبة إنما يدل على اهتمام شديد بمجال النظر والعمل كما يشير إلى نزوعه الواقعي العملي في مجال العلم. فجاء صنع هذه الآلة تعبيراً عن عصر العلم. وثمرة للنزعة الآلية. وانطلاقاً من مبدأ الإيمان بأن العلم نظر، وعمل والإنسان عقل وآلة.

وبالإضافة إلى هذا الاختراع الذي جعله في مصاف علماء عصره. كانت محاولاته لاكتشاف (حساب الاحتمالات) عملاً جديداً في مجال العلم الرياضي.

وقد توصل إلى هذا الكشف العلمي من محاولته التوفيق بين الهندسة والحساب فاكتشف ما أطلق عليه اسم (هندسة الصدفة) وبهذا العمل يكون قد

خالف (ديكارت) الذي تناول الجبر والهندسة. وعلى الرغم من أنه لم يتوصل إلى النتائج النهائية لهذا الاكتشاف إلا أن محاولاته الأولى قد ساعدته في التوصل إلى مرحلة كبيرة من نتائج هذا الاكتشاف. ومن ثم فقد ساهم بجهد كبير في كشف هذا العلم الذي خدم البشرية قروناً طويلة خاصة وقد أتت ثماره منذ القرن السابع عشر حتى القرن الثامن عشر بما ساهم به في تقدم علمي الاقتصاد والاجتماع.

وإذا كان اهتمام «بسكال» بالحساب قد دفعه إلى اختراع الآلة الحاسبة ومحاولته الجادة في اكتشاف حساب الاحتمالات فقد ساعد شغفه بالرياضة كذلك إلى اكتشافه (للمثلث الحسابي) Triangle Arithmètiquesويرجع هذا الاكتشاف إلى اعتبارين هما: عقلية «بسكال» الإغريقية في مجال الرياضيات، واتصافه بالدقة، وسرعة البديهة. وجدير بالذكر أن «بسكال» قد تميز بنظرة إغريقية هندسية إلى الأعداد فقد رآها مركبة، ومنظمة، تتركب فيما بينها، وتنظم في أشكال هندسية بحيث يمكن أن تتحدد خصائص كل عدد على حدة ـ كما كان الحال عند «فيثاغورس» بالإضافة إلى انتقاله من نظام عدد إلى آخر. ومن شكل هندسي إلى آخر بدون الرجوع إلى العبارات الرمزية العامة، الموجودة في الجبر، وفي التركيبات العقلية المعتمدة على ـ كما كان الحال عند «ديكارت» لكنه اعتمد على عاملين أساسيين:

أولهما: ما تميز به من نظرة كشفية حدسية مقترنة بالفن، والدقة وكان لوجود هذه الصفة في شخصيته وتركيبه العقلي أثر بالغ في محاولاته العلمية والرياضية في مجال الكشف والاختراع.

ثانيهما: دقة «بسكال»، وسرعة بديهته. ولهذين العاملين أثر كبير كذلك في نجاح اكتشافاته.

ومن المواقف الجديرة بالذكر التي ترددت في الكتب التي سجلت حياته

قصة تحكي إنه كان يجوب الريف مع بعض أصدقائه ذات يوم، فشاهدوا قطيعاً من الغنم وإذا بالفيلسوف يوجه نظرة خاطفة سريعة على القطيع ويذكر أنه مشتمل على أربعمائة رأس غنم، ودهش أصدقائه عندما عرفوا من الراعي صحة هذا العدد وترجع سبب هذه السرعة إلى ما تتميز به عقلية الفيلسوف من دقة. ورؤية هندسية تأدت به إلى ترجمة ما رآه إلى عمليات حسابية بسيطة توصل عن طريقها إلى العدد المطلوب وبالتالي إلى الكشف عن «المثلث الحسابي».

وفضلاً عن الاكتشافات السابقة كان «لبسكال» دور بارز في اكتشاف (المنحنى الدحروجي) الذي يرجع كشفه إلى ألم بضرسه، وقد وضع له تعريفاً علمياً أحدث به سبقاً جديداً في مجال العلم في القرن السابع عشر بجانب نظرياته المتفردة في مجال العلوم الطبيعية وأبحاثه في الضغط الجوي مع تجاربه المتنوعة عليه، وآرائه المقترنة بالتجارب في موضوع (توازن السوائل)، وبحثه القيم في الخلاء، وملاحظاته التجريبية عن (نقل الهواء) وغيرها من الأبحاث والتجارب التي ساعدت في تقدم علمي الطبيعة والرياضة بما أضافت لهما من علم نظري، وتجربة علمية.

أ ـ أثر الفكر الديكارتي على (بسكال):

عرضنا ـ فيما سبق ـ دور (بسكال) بين علماء ومفكري عصره ومدى إسهاماته، ومحاولاته في مجال العلم، والرياضة وسوف نبين في هذا الموضع أثر فكر «ديكارت» عليه. لا سيما وأن الفكر الجديد لديكارت كان قد انتشر في القرن السابع عشر، وأحدث تأثيراً هائلاً على فكر علماء، وفلاسفة هذا العصر مما دعى رسل إلى القول عنه: ـ (... هو الذي فتح الأبواب على العلم الجديد والمنهج الجديد، فلقب بأبي الفلسفة الحديثة)[1].

---

(١) Russel; B: **A History Of Weslern Philosophy** London 1974. P. 58.

والأمـر الذي لا شـك فيه أن فلسفـة «ديكارت» قـد تركت آثـارها لا في داخل فرنسا وحدها، بل تعدتها إلى أوربا حيث وجد المذهب أنصاراً وتـلاميذ ممن انتهجـوا المنهج العقلي «كـاسبينوزا»، «ومالبرانش»، «وليبتـز» بل تعـدى ذلـك إلى هؤلاء الذين التمسـوا في التجربـة منهجاً للمعـرفة، أمثـال «هـوبـز» و«لوك» وغيرهـم من الفلاسفة التجريبيين.

وكان «بسكال» قـد تعرف على «ديكـارت» حوالي عـام ١٦٤٠ م، وكان الأول يبلغ من العمـر السادسـة عشرة ومهتمـاً بقضايـا العلم وأبحاثـه، شغوفـاً باختراع الآلات العلمية. وكان قـد أكمل في ذلـك مقالاً لـه بعنوان (مقـال في المخروطات) كان يهدف منه بيان منهجه العلمي والطريقة التي يعمل بهـا... في محـاولة لاكتسـاب رضا علمـاء ومثقفي عصره وخـاصة الأب (مـرسين) P. Mersenne الذي كان صـديقاً حميمـاً (لديكـارت) متمرسـاً في الخبرة العلمية طيلة خمسة وعشرين عاماً.

وعندما اطلع «ديكارت» على مقال «بسكـال» لم يعره اهتمـاماً صـرح أن الأخيـر صغير، وفي حـاجة إلى مـزيد من الإطـلاع والتزود بمكتشفـات العصر الرياضية. وأن من الأفضل لـه أن يجتهد في تلقي العلم لا أن يكـون هو ذاتـه مصدراً له. وكـان هذا هـو اللقاء الأول بين العـالمين حدث في سن مبكـرة «لبسكـال» حيث فند «ديكـارت» فكـره العلمي وصـرح بصغـر تجـربتـه، وقلة خبرته.

وفي حوالي عـام ١٦٤٧ م حـدث لقـاء بين العـالمين، وكـان «بسكـال» منشغلاً في ذلك الحين بتجاربه في عالم الطبيعة والخاصـة بالضغط الجـوي، واستخدام البارومتر. وعلى الرغم ممـا نالتـه هذه التجـارب Expèriences[1]

(١) يشير هذا المصطلح في لغة القرن السابع عشر إلى معنى (التجربة العلميـة والمعملية) وما زال يستخدم حتى اليوم.

من سبق علمي وأهميـة إلا أن «ديكارت» قـد حاول تفنيـد بعضها، ومنـاقشتها وكان هو الآخر يقوم بإجراء تجاربه. وفي مدينة باريس Parisحدث لقاء بينهما عرضا وجهتي نظرهما، وآرائهما العلمية ودافع كل منهما عن تجربتـه، واختلفا فيما بينهما وليس مستغرب أن يحدث هذا الموقف، فقـد سبق لهما أن اختلفـا في عـام ١٦٤٠ م. وكان «ديكـارت» قد ادعى لنفسـه اكتشاف بعض الـظواهر التي سبقـه إليها «بسكـال» مثل ظـاهرة الضغط الجـوي وأصبـح هـذا الإدعـاء الديكارتي مظهراً من مظاهر العداء العلمي بين العالمين.

وإذا كان «ديكارت» قد فند فكر «بسكال» العلمي في بعض مواضع فقـد كانت «لبسكال» مواقفه المعـارضة لبعض جـوانب فكره مثـل فكرة الآليـة التي يقول بصددهـا: (من دواعي السخرية هذا الـرأي الذي يسـوقه (ديكـارت) في موضوع الآلية ـ أي أن الإنسان إنما يعمل وفق تركيب شكله Figure، وحركتـه Movementـ أي يعمـل كالآلـة Automateـ فهـو أمـر لا جـدوى من ورائـه وليس يقينياً، ولو سلمنا بصحته لأصبح الفكر الفلسفي بـرمته لا يسـاوي لحظة جهد أو عناء تبذل في إنتاجه)[١] ويشير هـذا النص إلى نقده لفكـرة الآلية التي ذكـرها «ديكـارت» ومعاصـريه[٢] ولـم يستثنِ فكـرة (الشك) كـذلـك من نقـده فذهب يفندها بقوله: (لا جدوى من آراء «ديكارت» فهو شخص غير متثبت من يقينه)[٣] Descartes Inutile et Incertain.

وحاول كذلك أن يسدد هجوماً آخر إلى موضوع الألوهية عند «ديكـارت» فذهب إلى القول بأن الأخير قد أراد الاستغناء عن وجـود الله في فلسفته، بيـد أنه استند إليه حينما تصور أنه قد أعطى العالم الدفعة الأولى للحركة، ثم تركه بعد ذلك[٤].

---

(١) Pascal **Les Penièes** S II Pen 49 P. 80.

(٢) Pascaz; **Opuscules** P. 19.

(٣) Pascal. **Les Pansèes.** SII Pen 48.

(٤) Ibid Peu 94 P. 110.

ويبدو أن هذا الرأي الذي ساقه «بسكال» قد جانبه الصواب[1]، «فديكارت» ـ كما سبق أن عرفنا ـ قد استند في فلسفته على فكرة وجود الله منذ البداية. ومع أن فلسفته قد بدت في طابع عقلي، أنكر فيها العلل الغائية الفيزيقا وأفسح مجالاً للآلية الميكانيكية غير أن الغائية قد ظهرت في مواضع كثيرة من فكره كالميتافيزيقا، والأخلاق.

وجدير بالذكر أن «ديكارت» قد استخدم الشك منهجاً عقلياً في سبيل الوصول إلى اليقين، ومن ثم توصل إلى الإيمان المقترن بالصدق والبداهة، والوضوح. . . الإيمان بالله وبما أنزله من حقائق.

إن نقطة البدء عند «ديكارت» كانت الدين، أو من فكرة الله وليس كما ادعى «بسكال» ذلك والذي كان أميناً على هذه البداية فيما بعد وحاول مثلما حاول «ديكارت» في مجال الفلسفة العقلية Philosophie Pationalismeكما نهج منهجه في أنحاء فكره المختلفة. ويظهر هذا الدور في محاولة لجوئه إلى العقل، وعلى الرغم من هذا اللجوء بيد أنه يتجه في نهاية الأمر إلى الدين رغماً عنه، وذلك بفضل أمانته على هذه البداية «الديكارتية» الدينية التي ظهرت عند «ديكارت» في مرحلة الخروج من الشك إلى اليقين وذلك بسند الإله الخالق، ومن ثم فإن «بسكال» لم يكن محقاً في هذا الإدعاء.

ورغم أن كل من الفيلسوفين قد حاول نقد الآخر في بعض مواضع فكره، إلا أن ذلك لا يجعلنا نغفل إنتمائهما معاً إلى مدرسة الفكر العقلي وأن «بسكال» رغم بعض مواقفه المعارضة لديكارت، والساخرة من فكره أحياناً منتمي إلى دراسته، وفكره العقلي مهما حاول الاتجاه بفكره ومع ذلك فهناك

---

(١) أنظر كتابنا ـ ديكارت أو الفلسفة العقلية ـ الفصل السابع (وجود الله) لتقف على دور الإله «الديكارتي» في العالم على المستويين الميتافيزيقي، واللاهوتي. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ م.

ثمة فروق ينبغي مراعاتها عند الشروع في دراسة هذين الرائدين في الفلسفة الحديثة.

ويبدو أنه كان للاختلافات الأولية التي تتعلق بظروف عصر وتكوين كل منهما أثرها البعيد على كل منهما فنحن نرى أن «بسكال» كان فرنسياً أصيلاً يتميز تعبيره بالطابع الشخصي، بل كان من مشاهير عصره في الأسلوب الشخصي، حتى لقد أصبح ابتكاره لهذا الأسلوب لا يدانيه فيه أحد من علماء وفلاسفة عصره في حين أن «ديكارت» ـ السابق له ـ قد تميز أسلوبه بالطابع العالمي Universelle فقد كتب مؤلفاته بلغة لاتينية وفرنسية اعتبرت لغة دولية Langue Internationale استخدمها جميع علماء عصره، وعلماء العالم Scientist وأفادت منها الحضارة الإنسانية في كل زمان ومكان كما ألم بها الإنسان من كل جنس.

لقد كان «ديكارت» يهدف من فلسفته نشر مذهب في الفلسفة والعلم يدعو من خلاله إلى عهد جديد في العلم، والمنهج في عصر أنصب فيه الاهتمام على تمجيد الإنسان وملكاته[1]. وهذا ما لم نجده في كتابات «بسكال» التي عبرت عن ظروفه الشخصية، والاجتماعية، كما تجاوبت مع الصدف والاتفاقات وهذا ما تشهد به مؤلفاته كالدفاع عن الدين، أو الخواطر التي تعبر عن مجموعة خواطر، أو أفكار كانت صدى لظروفه الشخصية وتجربته الاجتماعية. ومن ثم فإننا نجد صعوبة بالغة في تحديد رموز هذا المؤلف، ومعرفة ما تنطوي عليه بعض الأفكار، أو الآراء التي تبدو غامضة، وربما يرجع السبب في ذلك إلى ظروف عصره الاجتماعية، والسياسية العصيبة. فقد ظهرت مؤلفاته فيما بين أعوام ١٦٤٢ م ـ ١٦٦٠ م أي بين فترة حكم لويس الثالث عشر، والرابع عشر وهي من المراحل التي اتسمت

---

(١) Collins James **Godiu Modern Philosophy** P. 113.

بـالقلق، والثـورة على الملكيـة التي كـان على رأسهـا الملكـة آن Anne Reine وهـذا ما ظهـر جلياً في مؤلفـاتـه التي أنسجت عليهـا مسحـة قلق واضطراب، وسخرية وغموض، في حين أن «ديكارت» قد عاش في عصر كان البطل فيه Heroهو المثل الأعلى للإنسانية لما تتميز به شخصيتـه من الكمال والنضـج كما يتمتـع بالحـرية الشخصيـة Liberté Personelle والإرادة القويـة Force Volomè ألا وهو عصر لـويس الثالث عشـر الذي ظهـرت فيه مؤلفـات الكاتب المشهور كورني وتمثلت في صورة مسرحيات Piecede Thèatre ولـذا فـإننا نستـطيع أن نتلمس في ثنـايا أفكـاره موضـوع قوة الإرادة التي تتمثـل في التوقف عن الحكم. وكذلك فكرة الثقـة في عقل الإنسـان وحكمته، فقـد كان الرجل الفاضل عند «ديكارت» هو الذي يجتمـع في شخصه العقـل الواضـح، والإرادة القوية ومن ثم فقد أشاد بموقفه هـذا الكثير من المؤرخين، والفـلاسفة يقول واحد منهم: (لقـد أنجبت فرنسـا العقل الـذي حدد مجـرى المحاولات الميتافيزيقية في القرن السابع عشر عندما أخرجت (ديكارت) إلى الوجـود ذلك العقل الذي أطلق عليه أبا الفلاسفة الحديثة)[١] .

عرضنا للاختلافات الرئيسية بين «بسكال» و«ديكـارت» التي نجحت عن الـظروف الاجتماعيـة لكل منهمـا، وفي هذا المـوضع تعقـد مقارنـة بين أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

ففيما يتعلق بأوجه الاتفاق تجدر الإشارة إلى أنـه لا يجب الفصل بحسم بين فكـر الفيلسـوفين، خـاصـة وقـد أثـر «ديكـارت» بشكـل كبيـر على فكـر «بسكال»، وأن الأخير كان امتداد لفكر الأول في مواضع كثيرة وإن اختلف عنه في مـواضع أخـرى. وأن موضـوعات كثيـرة على المتسويين الميتـافيزيقي قـد

(١) جان ـ قال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارترت فؤاد كامل مراجعة فؤاد زكـريا ـ دار الكاتب المصري، القاهرة ١٩٦٨ م ص ٩.

افسحت مجال المناقشة والجدل بينهما لا سيما ما يتعلق منها بمسائل العلم، والأخلاق الماسة بروح العصر.

ويبدو أن «بسكال» كان على صلة قديمة، وعميقة بفكر «ديكارت» قبل أن يتصل بأي فلسفة أخرى. وقد سبقت الإشارة إلى ما قام بينهما من صلات بصدد مسائل الرياضة، والطبيعة، وقد استمر «بسكال» في قراءة مؤلفات «ديكارت» العلمية، والفلسفية حتى بعد أن توفي عام ١٦٥٠ م، كما أثنى عليها وأبدى إعجابه بها وخاصة في عبارته الشهيرة «أنا أفكر إذن فأنا موجود Je Pense Donc Je Suis» تلك العبارة التي تحول التفكير بينها من الطبيعة La Natureإلى داخل الذات الإنسانية مفتتحاً عصراً جديداً في الفلسفة، نظر فيه للإنسان باعتباره كائن مفكر يمثل مركز العالم، ونقطة البدء في المعرفة يقول الدكتور نجيب بلدي: «إن في دفاع بسكال عن مبدأ الفلسفة الديكارتية دليلاً على تأمينه على المبدأ وإن اختلف معه فيما بعد في تأويله، وعلى النتائج اللازم اتخاذها منه»[1] . ويبدو أثر فكر «ديكارت»واضحاً من خلال كتاب الخواطر «لبسكال» في النواحي التالية: ـ

١ ـ فيما قرره بسكال عن عظمة الإنسان القائمة في الفكر، وليس في الجسم والامتداد Etendue.

٢ ـ يتفق الفيلسوفان على أن مبدأ البحث في الأخلاق متمثل في النفس ameوما يتعلق بها من فكر، وهذا ما سوف يتبين من خلال تحليل مؤلفه «الخواطر» ـ كما يتفق مع «ديكارت» في موضوع تمثل الفكر في شعور الإنسان بذاته Le moi.

٣ ـ إن الفيلسوفين يتفقان في مسألة عجز الإنسان العقلي عن الوصول للمعرفة بدون معرفة ذاته أولاً.

---

(١) نجيب بلدي: بسكال ص ١١٤.

٤ ـ يتفق الفيلسوفان على مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد، وكذلك مسألة واقعية، وحتمية الاتحاد بينهما وأن هذا الموضوع ـ الإتحاد Union ـ أمر واقعي وضروري وإن لم يعرف بالعقل.

بعد عرضنا لوجوه الاتفاق تبرز فيما سيأتي وجوه الاختلاف بينهما وهي على النحو التالي: ـ

ـ إن «بسكال» قد ألغى من فلسفته مسألة الشك Douteوأحل «اليأس» محلها وهكذا لم يصبح الشك ذو أهمية عنده وقد أنكر «ديكارت» فكرة «بسكال» عن إمكان معرفة وجود الأشياء بدون معرفة طبيعتها لأنه قول يهدم فكرة الشك وهي قوام المعرفة اليقينية عنده.

٢ ـ تأدى اليأس الذي انتهجه «بسكال» إلى الوصول إلى حالة عدم يقين، أو غموض في حين أن الشك الديكارتي كان هو أداة الوصول إلى يقين الفكر، وبالتالي جلاء ووضوح المعرفة.

٣ ـ لما كان «بسكال» قد نظر إلى الحقائق بمنظار اليأس فقد حاول الوصول إلى بواطن الأمور بالحدس القلبي أو رقة الروح Finesse de l'espritالذي يختلف عن الحدس العقلي Intuitionالذي هو ومضة من ومضات العقل في فلسفة «ديكارت» التي آمنت بنظام العقل في حين أن فكر «بسكال» كان متوجهاً بنظام القلب وشتان ما بين النظامين.

٤ ـ كان الخطأ Erreurفي مفهوم «بسكال» متمثلاً في مفهوم الخطيئة الأخلاقية التي تنشأ عن تعاليم الدين في حين اشتملت الأخيرة عند «ديكارت» على الناحيتين الأولى باعتبارها خطيئة أخلاقية، والثانية باعتبارها سلب للصواب.

٥ ـ لقد ارتبط إله «بسكال» بالبشر بروابط شعورية قلبية، على عكس «ديكارت» الذي وضع الله في قمة نسقة الاستنباطي وجعله موجود في قمة

المعقولية مرتبطاً بنظامه العقلي ـ إلى حد ما ـ وكان يهدف من ذلك إحلال العقل مركز الصدارة في فلسفته.

وعلى نقيض ذلك فنحن نجد أن «بسكال» يجعل القلب مركز الصدارة من فكره فلا يشير إلى الله بصفته موجود عقلي على نحو ما فعل الأول.

ومن ثم كانت فكرة الله عنده قريبة إلى نفوس المؤمنين به ومشاعرهم من إله «ديكارت» العقلي «إله علماء الهندسة» الذي لا يتربع على عرش القلوب بل يمسك بسلطان العقل.

وهكذا نجد أن «بسكال» حيثما كان يناجي إله إبراهيم، وإسحاق يعقوب ويستلهم نار إبراهيم، كان يتجه بقلبه، وبحماسه الديني إلى هذا الإله الذي يشعر بقربه من البشر، وكأنه يعبر عما جاء به القرآن فيما بعد من قوله عز وجل: **﴿وهو أقرب إليكم من حبل الوريد﴾**[1]. وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أي منهما يتعرض في موقفه لفكرة الحلول المسيحية التي يؤمن بها الإثنان في عقيدتهما وهي تنطوي على إلغاء البعد الميتافيزيقي بين الله، والإنسان بحلول اللاهوت في الناسوت على الرغم من أن «ديكارت» حينما قال بإله هندسي كان يبدو بعيداً إلى حد ما عن فكرة الحلول المسيحية. وإن لم يكن يجرؤ على التصريح بذلك خشية علماء اللاهوت في عصره.

٦ ـ ويبدو أن روح عصر «بسكال» القلقة، وظروف الاستبداد والقهر التي شاعت في ذلك الحين. كان لها أثرها في رؤيته للإنسان الذي تصوره ضائعاً، قلقاً، منحطاً، حائراً، ضعيفاً منغمساً في الرذيلة والخطأ. في حين كان ديكارت يرى الإنسان فاضلاً، أخلاقياً. متجهاً إلى قيم الحق،

---

(١) القرآن الكريم ـ قاف آية ١٥ **﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾** ص ٢٦٨٩ الجزء السادس والعشرون، ط وزارة التربية والتعليم ١٩٧٠.

والخير، والجمال في عـالم معقول يتسم بـالمجد Gloireوالعـظمة. ومن ثم فـإننا لا نجـد عنده ثمـة نداء أو استغـاثة ملهـوفة لتـوجيه الإنسـان إلى الدين، بل حرص على توجيهه إلى الحقيقة، والعلم باذلاً جهده كي تبـدو فلسفته بعيدة ـ قدر المستطاع ـ عن تـأثير الـلاهوت المعـاصر. ومـع ذلك فقـد كان يكن حبـاً واحترامـاً وتقديـراً لعلماء الـلاهوت في عصـره. وكان يهادنهم على ما تشير لذلك مقدمة التأملات «وكان له من علماء الـلاهوت في عصـره من يتربصـون به الـدوائر حتى لا يجـرؤ على الفكاك من أسـر الـدين وذلك على الـرغم من أنه وقف مـواقف جـريئـة في مجـال العلم، والهنـدسة كـان يمكن أن تعد خـروجـاً على مـا يفهمـه علمـاء الـدين في عصره.

أما «بسكال»، وكانت له رؤيته الخاصة للإنسان فلم يجد ملجأ للخروج به من مأزقه الوجودي، والأخلاقي إلا بالارتماء في أحضان الدين لعله يجد فيه شفاء أمراضه النفسية ولا سيمـا القلق، وما يكتنف حيـاة الناس في عصـره من ملل وخـوف. على الرغم من أنـه سجـل تقـدمـاً ملحـوظـاً في مجـال العلم، والتجربة والاختراع ومن ثم يعد موقفه إرهـاصـاً لـرومانسيـة القرن الثـامن عشر عصر (الإنارة) **L'epoque du Lumière** الـذي تميز بـالثورة على الكـلاسيكيات الديكارتية، واللجوء إلى الخبرة الشخصية، والمواجد الشعورية بـالإضافـة إلى ثمار العقل التي حصلها الإنسان في القرنين السادس، والسابع عشر[١] .

٧ ـ ترتب على ما سبق أن اتسمت كتابات «بسكال» بـالاضطراب، والغمـوض الذي ظهر بوجه خـاص في اتجاه خـواطره التي كتبت بـأسلوب شخصي، على عكس «ديكارت» الذي تميز أسلوبه بـالوضـوح، والتوجـه إلى العالم بصورة عامة غير شخصية، موضوعية غير ذاتية ويرجع ذلـك إلى ما خلفتـه الآداب الكلاسيكية الـلاتينية من أثـر عليه، ونحن نعـرف أن هذه اللغـة ـ

---

(١) Le Febvre, H; **Pascal**. P.33.

الـلاتينية ـ Latenتحفـل كثيـراً بـالإشـارات الشخصيـة بـل تنـطوي على عبارات عامة لا يظهـر فيها دور المتكلم الشخصي ظهـوراً كامـلاً، وهكذا تميزت الآداب الكلاسيكية اللاتينية في القرن السابع عشر عصر «ديكارت» بالكلية والعمومية، واحتقار النزعات الفردية في الأدب والفكر. فإذا وجدنا أن «بسكال» يتجه إلى التعبير عن فكره، وشخصيته بعبارات تحمل الطابع الشخصي الإنفعالي الحيوي فإننا يجب أن نكتشف فيـه البدايـات الحقيقة للأدب الفرنسي، والأدب كما نراه في تطوره فيما بعد إنما يمثـل المنحنى الشخصي لفكر الأديب، وانفعالاته، وعواطفه تلك الانفعالات الشخصيـة التي كان يزري بها في نطاق الكلاسيكيات اللاتينية، ومن ثم فإننا نستطيع أن نفسر غموض الخواطر عند «بسكال» لكونها خاصة بفكر شخصي مفعم بالنقد، وبالإنفعال والعاطفة، ولهـذا فإن الخـاطرة الـواحدة كـانت تحتمل جملة من الأحـاسيس، والانفعالات والعـواطف التي كان يمكن أن تكـون موضع عدد من الصفحات في أدب القرن الثامن. والتاسع عشر فيما بعـد ذلـك لأنها إشـارات مـركـزة، وعبـارات مـوجـزة مفعمـة بجملة كبيـرة من المعاني، والانفعالات.

ب ـ مكانة «بسكال» بين فلاسفة المدرسة الديكارتية:

بعد أن بيننا الفروق الجوهرية بين فكري «بسكال» و «ديكارت». فبحث في هذا الموضع مكانة فكره من فلاسفة المدرسة (الديكارتية).

والحق أن فلسفة القرن السابع عشـر كانت تلقب بفلسفـة من حيث أنها قد حملت لواء فكر جديـد. ومنهج جـديد خـالفت به مـا نشأت عليـه الفلسفة التقليدية من آراء ونظريات. كما كان لها من القوة والتأثير مـا جعلها تنفـذ إلى تيارات الفكر لا في فرنسا وحدها بل خارجها بعد أن وجد مذهبهـا قبولاً كبيـراً من سـائر الأوسـاط التي عملت بالأدب. والفلسفـة. والعلم في ذلـك الحين.

فليس مستغرب أن نجد السيدة «دي شيفينيه» Mme de Sevigne و «لا بـروير La Bruyère ممن أيـدوا مذهب «ديكـارت»، بـل تمثلوه في منهجـه وطـريقـة استدلاله، كما وجد المذهب تشجيعاً ومسـاندة من جـانب الكثيرين في فـرنسا وغيـرها على الـرغم من الصعوبـة البالغـة التي واجهتهـا العقـول في محـاولـة استيعاب وقبول هذا الفكر الجديد ولا سيما وكان الخروج على مبادىء الفلسفة التقليدية Philosophie traditionale وفلسفة «أرسطو» بصفة خاصة من الأمور العسيرة بعـد أن ظل فكـره مسيطراً على العقـول لقرون عـديدة ومن ثم لم يكن من السهل إغفاله أو محو أثره في يسر لمجـرد ظهور المنهـج الجديـد «لـديكارت»، ولـم يكن في استـطاعة العقـول كـذلـك أن تحـاول التـوفيق بين التيارين المتعارضين لفكري الرجلين. وإن كـان قد حـدث هذا التـوفيق ممثلاً في حــالات قليـلة على مثــال مــا فعــل «أرنـــو» Arnauld، و «نـيقــول» Nicole زعيمي دير بور رويال Port — Royal اللذين أرادا أن يوفقا بين فلسفة «ديكـارت» ذات المنهج الجـديد، وفلسفـة «أرسطو» التي نشـأوا عليها. وقـد تحقق لهما ذلك بعد أن ضما المنهج الديكارتي إلى منطق «أرسطو» في مؤلف مشهور لهما[١].

ومـع جميع هـذه المحاولات التي وفقت تـارة. وأيدت هـذا الفكر تـارة أخرى بعد أن عارضت فلسفة (أرسطو) وفندتهـا. فقد كـان للفكر (الـديكارتي قـوته وفعـاليته لا في فـرنسا وحـدها وهي بلد الفيلسـوف ومسقط رأسه بـل في أوربـا كلها. . . في إيـطاليـا وألمـانيـا وإنجلتـرا وفي هـولنـدا مقـر الفيلسـوف الهادىء.

وكان «بسكال» مـوضوع البحث هـو أحد تـلامذة مـدرسة «ديكـارت» أو ممن سموا في تاريخ الفلسفة تجاوزاً (بصغار الديكارتيين) وتـرجع أهميتـه إلى

---

(١) إبراهيم بيومي مدكور، يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة. القاهرة. لجنة التـأليف والترجمة والنشر. ١٩٤٠م. ص ٢٦٢.

معـاصرتـه «لديكـارت». ومقابلتـه له والنقـاش معه في العـديـد من المسـائـل العلمية. والفلسفية.

وبالإضافة إلى «بسكال» كان هناك مجموعة من الفلاسفة الـذين انتهجوا منهـج «ديكـارت» Rene Descartes(١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) ولكنهم لـم يعـاصـروه وإن كـانـوا قـد تـأثـروا بـه ألى حــد بعيـد نــذكـر منهم «سبينــوزا» Bendict Spinoza(١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) في هـولنـدا، و«نيقـولا مـالبــرانش» Nicolas de Malebranche (١٦٣٨ ـ ٧١٥ م) في فـرنسا. (وجـوتفـريـد ليبنتـز Gottfrid Wilhelm Lebinig(١٦٥٦ ـ ٧١٦م) في ألمـانيا وهؤلاء جميعـاً تأثـروا بمنهج «ديكـارت». وحذو حـذوه في العديـد من جوانب فكـره. وقد سـاعدت بعض المشكلات التي أثارتها الفلسفة «الديكارتيـة» كمشكلة الثنائيـة Daulismeبين النفس والجسـد على تنمية مجـال البحث، والتفسيـر بـالنسبـة لانسـاق هؤلاء الفلاسفة وغيرهم من التجريبيين الإنجليز.

وعلى الـرغم ممـا خلفـه فكـر «ديكـارت» من أثـر على مــذاهب هؤلاء الفلاسفة إلا أنهم لم يكونوا نسخاً متكررة من فلسفته بل اختلفوا معه في بعض اتجاهاتهم، وفي مواضع أساسية من مذاهبهم.

وإذا جاز لنا البحث عن مكـانة فكـر «بسكال» بين فكـر هؤلاء الفلاسفـة «الديكارتيين فيجب علينا وضعه في مركز الصدارة، لا لسبب إلا لكونه عاصـر «ديكارت شخصياً، وقابله، وراسله، وناقشه علمياً وفلسفياً ومما يعطي الدراسة عنه أهمية كذلك هو تنبأ «ديكارت» له بمستقبل كبير مع ـ أنه قد سدد لـه سهام النقد في بعض مواضع فكره.

ومن الاعتبارات الهامة التي تدعو لدراسـة هذا الفيلسـوف هو معـاصرتـه لمـرحلة مليئة بـالصراع والقلق، متسمـة بعدم الاستقـرار السياسي، وبسـرعـة التغير العلمي، والأدبي، والاجتماعي. وكذلك تمثيـل الفيلسوف لفكـر جديـد

وتنبؤه بمـرحلة النقد الـديني في تاريـخ فرنسـا التي برزت بـوضوح من خـلال فلسفـة «سبينوزا» وغيـره من الفلاسفـة الإنجليز في القـرن الثامن عشـر. وهي مرحلة جديرة بالنظر.

ومع أن «بسكال» قد تأثر بدرجة كبيرة بتيارات الفكر في عصره ولا سيما فكـر «ديكارت» غيـر أنه تميـز بفكر خـاص وأسلوب مميز في التعبيـر ومسحـة انفعالية عاطفية انسحبت على فكره وتأملاته، ونزعة وجودية، مؤمنة عبرت عنها نصوص متقدة بالحماس. والعاطفة ـ ملتـزمة بـالإيمان ـ ومسـائل تمس وجـود الانسان ومصيره الحائر، وعدمه المؤكـد. وتفسر حـالاته بين الضعف والقـوة، السعادة والشقاء، العظمة والانحطاط.

وبذلك يكون «بسكال» قد عبر عن مرحلة صراع فكـري داخل الإنسـان وخارجه مما ساعد في تكوين رؤيته المتكاملة الشـاملة عن العالم والممثلة في اتجاهات الفكر الطبيعي، والرياضي، والميتـافيزيقي الـوجودي، والأخـلاقي، والسياسي، والديني، والجمالي.

وإذا كـان بعض الفلاسفـة يذهبـون إلى أن ثمـة خـلافـاً قـد حـدث بين «ديكارت». و «بسكال» حول العديد من مسائل الفيزيقـا، والميتافيـزيقا فـذلك أمـر ليس مستغـرب بين العلمـاء أو المفكـرين فـاختـلافهم لا يعـدو أن يكـون ضرورة فلسفية واجبة مهما كان بين مذهبيهمـا من صلات حميمـة، وأن يكون الفلاسفة في عصـر واحد أو في غيـره صور متكـررة ومطابقـة لبعضهم البعض فهذا يعني استحالة قيام الفلسفة التي من صفاتها الجوهـرية (روح الاختـلاف) أو الحوار والجدل وآيـة ذلك مـوقف «بسكال» الفكـري بين فلاسفـة المدرسـة «الـديكارتيـة» وكان هـو ذاته واحـد منهم فعلى الـرغم من وجـوه الاتفـاق التي جمعت بينهم غير أننا نلمس وجـود اختلافـات كبيرة بين بعضهم البعض فعلى سبيل المثال نجد أن «بسكال» يقترب كثيراً من «مالبرانش» باعتبارهما قد رجعا

إلى منبع واحد في تكوين فلسفيتهما الـدينية، هـو (الأوغسطينيـة)، ومع ذلـك فقد تأثر «بسكال» بجانب واحد من جوانب الفكر (الأوغسطيني) في حين تأثـر «مالبرانش» بالجانب الآخر حيث كان «أوغسطين» ثنائي التفكيـر فهو من نـاحية قد تأثر بالقديس بولس، ومن ناحية أخرى بالقـديس يوحنـا ومن ثم فقد جمـع في فكره تأثير فكر مسيحي (العهد القديم)، وعنصـر (هليني) معين، فنجد أن «بسكـال» يقف عند أحـد هذين الجـانبين بينما يقف مـالبـرانش على الجـانب الآخـر، ففي حين كان «بسكـال» يضع تـراجيديـا الإنسان، ويحلل العنـاصر، ويـدرس الريـاضيات وهـو يحاول أن يقـرب بين الإنسـان، والله بـاللجـوء إلى الكتاب المقدسي. نجد أن «مالبرانش يعمل على التوفيق بين العهد الجـديد، وأفلاطون وكذلك الرياضيات فيقول مسيحه وهو يخاطب الإنسان: **أنت هيكـل الله الحي، وأنت جزء من جوهري**»[(١)].

ويبدو أن حماس «مالبرانش» للدين كان أقل مما كان عليه عند (بسكـال الذي ربط بين فكرة الدين، والمعجزة Miracle بطريقة تجعل من الوقوف ضد المعجزات وقوفاً ضد الـدين. في حين أنه كـانت لمالبـرانش فلسفته الخـاصة بالنظام الطبيعي، والعلل المناسبة وكيفية تدخل القدرات الإلهية في هذا النظام فكان إيمانـه بالمعجـزات أقل من إيمـان (بسكال) بهـا على الرغم من أنـه قد تناول الإيمان وطبقه حرفياً، وهذا ما لم يحدث مع «بسكال».

ويضاف إلى هذه الاختلافات، اختلافات أخرى في العديد من المسائل الميتافيزيقية حول نظام العالم، وتكوينه وأخلاق الإنسان وغيرها من المسائل.

---

(١) Malebranche, N; **Entretiens sur la Mètaphysique et sur la mort** P. 44'

ويقول (مالبـرانش) مخاطبـاً مسيحه في البحث عن الحقيقـة: (يا ليتني أسمـع وأطيع صوت الشخص الذي يتحدث إلي بوضوح وصدق فيمنحني الحياة. . . والذي يتحدث إلي عن طريق حواسي أقصد عن طريق تبشير إنجيله).

Malebranche; **La rechèrche de la vérité** Paul Fontana librairie. Paris 1922 Tome 1 P 455.

وإذا كانت هناك ثمة اختلافات بين فلسفتي كل من «بسكال» و «مالبرانش». فإن هذا الاختلاف يبدو واضحاً بين فلسفة «بسكال» و «سبينوزا» الذي تستند أصلاً إلى نظرية وحدة الوجود، فجعلت من الله جوهراً وحيداً ينطوي في ذاته على كل شواهد الوجود التي تتكلم الأديان عن أثر الله في خلقها من العدم، ومن ثم أنكر وجود ثنائية بين الخالق والمخلوق بين النفس والبدن ويشير إلى جميع هذه الظواهر على أنها أحوال للجوهر الواحد، وأن مجالها هو الخيال فكأن العالم عنده بما فيه من وقائع تاريخية، وأنبياء في مختلف العصور إنما يعتبر من أحوال الجوهر منظور إفيها بعين الخيال، وفي نهاية الأمر يصبح الله، وهو الجوهر الأزلي الوحيد هو الحقيقة المطلقة[1]. وأن مكوناته التي تعتبر مكونات لعالم الخلق ليست لها حقيقة جوهرية تتلازم أو تتوازى مع وجود هذا الجوهر الوحيد.

وعلى هذا النحو لا يمكن لفيلسوف متأثر باللاهوت المسيحي مثل «ديكارت»، أو «مالبرانش» أو «بسكال» أن يتفق في اتجاهه مع فلسفة «سبينوزا» حيث نواجه في هذه الفلسفات بنفس المشكلات بين الله، ومخلوقاته على الرغم من إمكان حلول اللاهوت في الناسوت؛ ذلك أن هذا الحلول لا يلغي أي من الطبيعتين إلغاءاً تاماً بل تحتفظ كل منهما بطابعها حتى عملية الحلول، فليس الحلول وحدة، أو إتحاداً.

وإذا كان «بسكال» قد اختلف في فكره مع فلسفة كل «مالبرانش» و «سبينوزا» فإلى أي حد كان موقفه مختلفاً مع «ليبنتز» الذي كان فيلسوف مسيحياً مخلصاً متأثراً بالقديس «أوغسطين» لا سيما في تصوراته عن «مدينة الله» والمونادلوجيا الروحية حين يفسر العلاقة بين جوهري النفس والجسد.

---

(١) يقول «سبينوزا» في إحدى قضاياه (إن الحقيقة في تمامها هي الجوهر الوحيد بمعنى أنها الله).

Spinoza, **L'Ethique,** Premiere Book, Proposition 14 P 33.

وإذا كـان «سبينوزا» قـد انتهى بحكم منطق مـذهبه إلى وحـدة الـوجـود Pantheismeفإن «ليبنتز» قد تبنى موقفاً يقوم على كثـرة الوحـدات أو الجواهـر الروحية أو حسب **مصطلح مذهبه** «المونادات» التي تغمر الكون كوحدات فردية لا متنـاهية. وتـظهر ثمـة اختلافـات بين نسق كل من «بسكـال» و «ليبنتز» نفي حين آمن «ليبنتـز» بالكم المنفصـل نجد أن «بسكـال» يقول بـالكم المنفصل. كما يختلفا كذلك في موضوع المعرفة التي يراها «ليبنتـز» معتمدة على عـوامل الحس والعقـل والحدس مجتمعين، في حين أن «بسكـال» يراهـا نـاشئـة عن اجتمـاع العقل، والبصيـرة. وفي حين كان «ليبنتز» يقبل الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافي، نجد أن «بسكال» يقبـل الحقائق القـائمة على مبـدأ عدم التناقض، شأنه في ذلك شأن «ديكارت» الذي قبل الحقائق الضروريه.

ورغم وجود هذه الاختلافات بين مذهبي الفيلسوفين فإن ثمة وجوه اتفاق تـربط بينهما لا سيمـا في مسائـل العلم القائم على التجـربة يكفي دليـلاً على ذلـك استفادة «ليبنتـز» من فكـرة (الآلـة الحـاسبـة) التي تحـولت إلى اختـراع فأضاف إليها، وحسن فيها، وعدلها.

أما في مسائل الميتافيزيقا فقد حدث اتفاق مرجعه إيمان «بسكال» بفكرة الحق التي يتوجها إله ذو عناية بمخلوقاتـه، وأن المخلوق إنما يعمـل دائماً في سبيـل بلوغ الإيمـان. وهذا التصـور نفسه نتلمسـه عنـد «ليبنتـز» الـذي تسهم المخلوقات أو «المونادات المخلوقة» عنـده في نظام وكمـال، وانسجام العـالم حيث تـدخل في نهـاية المـطاف في نوع من الـزمالـة مع الله[1] يقـول «ليبنتز» بصدد هذه العلاقة «وكل نفس ناطقة تشبه إلهاً صغيراً في دائرتها»[2].

ويبدو أن «ليبنتز» كان مسيحياً مخلصاً شأنه شأن «بسكـال» فقد لجـأ إلى

(١) Leibnits. **The Ponadology.** London 1630 para 84. P 135.

(٢) Ibid para 83 P 35.

الألـوهية في حـل المشاكـل التي واجهت فلسفته كمسـألـة الصلة بين النفس، والجسـد الـذي قـدم لهـا حـلاً مبتكـراً هـو مـا أسمـاه بـالتـوازي بيـن الظواهر المتعلقة بكل من النفس والجسد ولكن هذا التـوازي قد لا يؤدي إلى الربط بين هذين النوعين من الظواهر فتظل الثنائية قائمة إلى الأبـد دون تفاعـل متبـادل بين الجوهـرين وهذا هـو معنى التوازي الـذي يتعـذر معـه الـربط بين حـالات النفس، وحالات الجسـد المصاحبـة للظواهر النفسيـة. لكن «ليبنتـز» يحاول أن يصنع حلاً لهذا التوازي بإضـافة فكـرة الإنسجام الأزلي بين ظـواهر النفس، والجسد ومن وراء هذا الانسجـام المونـاد الأعظم (الله) الـذي يحكم هذا التفاعل وهكذا تضيح لنا دور الألوهية في نقي كل من الفيلسوفين.

والحق أن «بسكال» و «ليبنتز» قد عاصرا نهضة علمية كبيرة ازدهرت فيها حقـائق العلم، وتوالت فيهـا الاختراعـات فكان لا بـد أن تأتي ثمـرة إنتاجهمـا خصبة منظمة. لكننا يجب أن نراعي ثمة فروق بين العالمين في هذا المجال. فنحن نجـد أن فكـر «ليبنتـز» العلمي قـد بـرز في صـورة منـظمـة، دقيقــة، وواضحة. فكان أكثر تفاؤلاً من «بسكال» ورغم إشتغاله بالرياضيات إلا أنه لم يستفـد كثيراً من ثمـرات المنهج الـرياضي عنـد «ديكارت» في تنـظيم فكـره، وخطراته مع أنه كان قد تحدث فعل «ديكـارت» عن الدقـة الهندسيـة Finesse Geomètrique أو دقة الفكر Finesse de la Pensèe وذلك لأن العصر الـلاحق على (ديكارت) وخاصة المرحلة التي عاش فيها «بسكال» كانت تنذر بالثورات والقلاقل، ومن ثم فقد صار خطوة إلى طريق الرومانسية التي ظهرت في القرن الثـامن عشر حيث يتـداخل القلب مـع العقل في هـذه الحركـة الثقافيـة. وقد سبقت الإشارة إلى تميز فكر «بسكال» بـالفرديـة وإظهار الشخصيـة في إنتاجـه مختلفاً في ذلك عن دواعي، ومتطلبات العمـومية، والمـوضوعيـة، والعقلانيـة الخالصة في الفكر الكلاسيكي بعـد عصر النهضـة مباشـرة، وربما كـانت هذه الاعتبارات من أسباب ظهور عدم التناسق، والتنسيق المذهبي بين أفكاره الأمر

الأمر الذي لا نجده عند «ليبنتز» الذي وعي الـدرس الريـاضي الذي تلقـاه عن «ديكارت» وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك ثمة اختـلافات بين الفـلاسفة الثـلاثة «فليبنتز» على سبيل المثال كان يرى أن الحقيقة العلمية أساساً رئيسياً للحقيقـة الفلسفية، أما «بسكال» فقد رأى أن حقيقة الدين هي أساس الحقيقة الفلسفيـة في حين أن «ديكـارت» قد رأى أن الحقيقـة العلمية لازمـة وضروريـة للحقيقة الفلسفية يقول بهذا الصدد: - إن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجزعها الفيزيقا، وفروعها الطب، والميكانيكا والأخلاق.

مما سبق تتضح لنـا النتيجتـان التـاليتـان: -

إن مذاهـب فلاسفـة المدرسـة الديكـارتية، أو من تـابعوا ديكـارت على منهجه قد تأثروا به إلى حد بعيد فأقاموا مذاهبهم الفلسفية في ضـوء ما خلفتـه فلسفتـه من مشاكـل والتي كـان من أهمهـا مشكلة الثنـائيـة التي حـاولت كـل مذاهـب العلل الاتفاقية عند «مـالبرانش» ووحـدة الوجـود عند «سبينـوزا» وسبق التوافق عند «ليبنتز» أن تحلها على حد تعبير هاملين Hamlin[1].

إن مذاهب، وفلسفات فلاسفة المـدرسة الـديكارتيـة، قد اختلفت فيمـا بينها مع أنها قد اشتركت جميعها في حمل لواء الفكر «الديكارتي». والإنطلاق من معالجة قضاياه والتفاعل مع ما خلفه من مشكلات.

---

(١) Hamlin, O. **Le systeme de Descartes** chxv P. 344 P. U. F Paris 1921.

الفصل الثالث

مشكلة الرياضة

مقدمة :

١ ـ موقف بسكال من المدارس العلمية في عصره .

٢ ـ بسكال، والمدرسة الهندسية .

٣ ـ فلسفة الرياضة .

٤ ـ موقف بسكال من العلماء الفرنسيين .

٥ ـ المعرفة الرياضية، والهندسة .

٦ ـ الرياضية بين روح الهندسة، وروح الدقة .

٧ ـ خصائص المنهج الرياضي .

٨ ـ المعرفة الرياضية معرفة هندسية .

٩ ـ المعرفة الرياضية بين بسكال، وديكارت .

١٠ ـ تجربة بسكال بين الدين، والرياضة .

١١ ـ الأعمال الرياضية لبسكال .

مقدمة

عرضنا ـ فيما سبق ـ لحياة «بسكال»، ورأينا أنه تلقى منذ حداثة سنه نظاماً من التعليم قائماً على منهج أعده له والده. الذي تكفل بتعليمه وتلقينه أصول العالم، وقواعد اللغات Langues حسب برنامج منظم، ومنهج دقيق كانت الرياضة فيه النصيب الأكبر. فقد أهداه والده كتاب «الأصول» Elements اقليدس فقرأه وتحمس له في دراسته للعلم الرياضي.

ومن الواضح أن اهتمام «بسكال» بالعلم الرياضي قد ساعدته عليه موهبته Don وعبقريته Genie التي ازدهرت بين ما يتصف به الفيلسوف من صفات المحبة والرقة التي تعودها من اختلاطه بالمجتمعات الراقية، وبين محيط الأسرة الذي خلقت فيه جاكلين شقيقته روح مرح ومودة دائمة. ومن ثم فإن سمات شخصية «بسكال» إنما تشير إلى أخلاق شاب عجيب خلق لعمل عظيم، وموهبة فذة في مجالات العلم، والأدب، والفلسفة[1].

---

(١) Strowski, Fortunate; **Pascal et son temps**. P. 13.

١ ـ موقف بسكال من المدارس العلمية في عصره

قدمنا من قبل لموقف «بسكال» من العلم الرياضي في عصره ومبلغ اهتمامه به لا سيما وقد نشأ في عصر يحترم التجربة والمنهج Methode، وهذا ما تفصح عنه أحداث هذا العصر الذي ظهرت فيه مجموعة من المدارس التي جمعت حول مناهجها عدد من العلماء الذين خضعوا لطريقتها في النظر، والعمل على مثال المدرسة المشائية والكيمائية، والفلكية، والمدرسة الهندسية.

وسوف نحاول القاء الضوء على كل منها على حدة مع بيان تأثيرها على فكر «بسكال».

أ ـ المدرسة المشائية Peripatetetcienne :

تعد من أوائل المدارس التي ظهرت في هذا العصر، وأقدمها، تميز منهجها بتقسيم الأشياء إلى الصورة والمادة[1]. وإرجاع الوقائع Faitsإلى أفكار Idees، ومحاولة تنظيمها طبقاً للمنهج الأرسطي Aristoteالذي فرض على الجامعات والتزمت بتدريسه دور العلم في ذلك الحين باعتباره ينطوي على مادة خصبة لعلم العالم، وفكر الفيلسوف.

ب ـ المدرسة الكيميائية Alchimiste :

هي مدرسة علماء الكيمياء، ذاعت شهرتها في أوربا وتخرج منها الكثير من الأطباء، والعلماء؛ والمفكرين النابغين الذين اهتموا بالعلم، والتجربة العلمية ومن ثم أطلق عليهم إسم التجريبيين الخالصين Empiristes Purs. كان منهجهم يقوم على ملاحظة الأشياء، وتحليلها، والبحث عن طريق التجزىء والتقسيم الذي يصلون عن طريقه إلى تحديد العناصر المادية للأشياء، وكذلك تحديد صفاتها، ومن ثم انصبت أبحاثهم على الأشياء

---

(١) Ibid. P. 29.

المادية والمحسوسة على عكس علماء المدرسة المشائية ولذلك حقروا من شأن الاستدلالات الفلسفية. ويعد فرنسيس بيكون Bacon (Francis)[1] هو الممثل الأكبر لهذه المدرسة العلمية.

جـ - المدرسة الفلكية : Astrologues :

مدرسة يقترب منهجها من الفلسفة أكثر من الطبيعة. ويبدو أن منهجها كان مثار للسخرية إلى حد ما، يدل على ذلك ما إتبعه أتباعها من مناهج مثل «جيوردانو برونو» Jiordano Brunoالذي اقترب منهجه من الشعر أكثر من الميتافيزيقا. ويعد علماء هذه المدرسة ومن بينهم «كاردان» Cardanورثة فانيني Vanini. وقد تميزوا بكثرة عددهم. وجمهورهم الذي كان يكن لهم احتراماً شديداً. كما استمالهم الاستماع إلى منهجهم الذي كانوا يتنبئون فيه بالمستقبل - فقد كان التنبؤ هو الهدف الأساسي، والتطبيق العملي للمذهب الذي يرمي إلى تصور حالة الإنسجام الموجودة في حركة العالم، وأن في الأشياء روح خاضعة للروح الكونية، وذات تأثير على النفوس في العالم؛ ومن ثم كان الكشف عن العلاقة بين الأشياء المادية، وبين الأرواح الخفية هو مدار البحث في منهج هذه المدرسة.

د - المدرسة الهندسية (مدرسة الهندسين) Geometrie :

وهي رابع هذه المدارس. وتشير تسميتها إلى علم الأعداد، والأشكال، والحركات وتنقسم إلى ثلاث مدارس صغيرة لكل منها ممثلاً من العلماء أو المفكرين فالمدرسة الأولى تتبع «جاليليو»، والثانية تمثلها مدرسة «ديكارت» العقلية. أما الثالثة فيمثلها «جاسندي» Gassendiالذي[2] تصور أن العالم يتكون من جسيمات مادية غير منقسمة Corpuscules Materiels

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

Indivisible وكـان لكـل من هـذه المـدارس أتبـاع وتـلاميـذ كثيـرين ومـع أن الاختـلاف كان هـو الطابـع المميز بين علمـاء هذه المـدارس إلا أنهـم كـانـوا يتفقون في أمر واحد هو ضرورة التعبير عن الأشياء مهما كانت طبيعية بـالرمـوز الجبـرية. وكـان الهدف من ذلـك إرجاع الأشيـاء إلى كميات يمكن تعـدادهـا وقياسها ورسمها.

L'Object de leur sciencs est donc de tout ramenera des puan-tites qui recomptent qui se mesurent qui se fiqurent.

٢ ـ بسكال، والمدرسة الهندسية:

يتبين لنـا ممـا سبق كيف كـان مسـار العلم في القـرن السـابـع عشـر والمدارس التي عاصرها «بسكال» وتأثر بفكرهـا. ويجدر بنـا أن نشير في هـذا الموضع إلى موقفه من هذه المدارس، وخاصة مدرسة الهندسيين التي يبدو إنه قـد تردد في اختيـار الانتماء إليهـا لتعدد المـدارس من جهة، وسيـطرة المنهج الأرسـطي على العلم في ذلك الحين من جهـة أخـرى يقـول سـترويسكي في مناسبة تـردد بسكال بين اختيـار المدارس «لـو أن بسكال قـد ترك لعقله حـرية الاختيـار لاتجه صـوب أبحاث الكيميـاء العقيمة Alchimie أو صـوب أبحـاث العـالم «موران» Morin غيـر أنه بفضـل تربيتـه الريـاضية اتجـه إلى المدرسـة الهندسية[١].

وجدير بالملاحظة أن تربيـة «بسكال» التي تميـزت بالـواقعية والعمليـة، والتي نمت فيه موهبة التجريد والتجميع قد ساعدته على الشغف بالرياضيات، واستيعاب الهندسة التي انتمى إلى مدرستها بحكم نشأته وتكوينه.

وتشهـد أبحاث «بسـكـال» في علمي الطبيعـة والهندسـة بمـا لـديـه من

---

(١) Strowski; Eqrtunate **Pascal et son temps** P. 43.

عبقرية وذكـاء، فقد قـام بإجـراء تجارب بحـوث متنوعـة تتعلق بمسائـل توازن السوائل، وثقل كتلة الهواء والضغط الجوي، ومشكلة الخلاء ومسـائل ريـاضية وهندسية تتعلق بالمنحنى الدحروجي، وهندسة الصدفـة وجميع هـذه التجارب إنما نشير إلى روح عالم متخصص مثابر موضوعي في فروضه، وملاحظاته.

والحق أن عصـر «بسكال» قـد شهد حـركة انتقـال علمية كبيـرة تميـزت الأذهان فيها بالسرعة، والنشاط في مـواجهة الحـركة المـدرسية التقليـدية التي انبثق عنها العديد من الحقائق والمخترعات الخيالية والـلامعقولـة ومن ثم ظهر شك «مونتني» يواجه هذا التيار العلمي، والفكري المتدهور.

ومع بزوغ القرن السابع عشر وظهور الحاجـة إلى المنهج. بـدأ العلماء تـركيز اهتمـامهم لا على اكتشاف الحقـائق فحسب بل على الاهتمـام بتـطبيق المنهج. ومحاولة البحث العملي عن الصواب لا العكوف في الأبراج العـاجية ومحـاولة التمييـز المجرد بين الصـواب والخطأ بمفهومهما النـظري. فـأصبـح المفهوم العملي للعلم النظري أكثر تطبيقاً وشيوعـاً وتمثل في الاختراع الـذي تميز به هذا العصر وكانت مهمة العـالم المخترع لا تنحصـر في مجرد الكشف عن المبادىء والمفاهيم النظرية المجـردة بل السعي الـدؤوب لتحقق التجربـة العملية بفضل الآلات والأجهزة العلمية.

والحق أنه ما من أحد من المؤرخين يدحض من قيمة «بسكال» وأهميتـه في مجـال الاختراع العلمي في القـرن السابـع عشر. فـرغم أنه أولى اهتمـاماً كبيـراً، وشغفاً بمختـرعات علمـاء عصره وخـاصة «تـورشلي» بيد أنـه من جهة أخرى كان يربط تجربته بمجموعة من المبادىء. وهذه سمة من سمات العالم المختـرع Inventeur الـذي يبـذل الجهـد في سبيـل تحقيق الهـدف من التجربة[١].

---

(١) Ibid.

٣ـ فلسفة الرياضة : ـ

سبق أن أشرنا إلى أن والد «بسكال» لم يرد أن يوجه اهتمامات ابنه ـ في بداية تعليمه ـ إلى الرياضيات خشية تعلقه بها فيهمل بذلك دراسة اللغات التي أولاها الأب عناية مركزة ودقيقة في البرنامج الذي أعده لتعليم ابنه، بيد أن اتجاه الإبن قد جاء على عكس ما كان يأمل الأب فقد كان شغوفاً بطبيعته لدراسة الرياضة، ميالاً بعقله لاستيعابها. وقد عرف «بسكال» من والده أن موضوع الرياضة هو البحث في دراسة العلاقات القائمة بين أكمل وأدق الأشكال. بيد أنه لم يقنع بهذا التعريف الذي تعلمه من والده فذهب يبحث عن وسيلة لتعليم الرياضيات بذاته ـ بدون معونة أحد ـ خاصة وأن والده كان قد أغلق أمامه منافذ البحث في هذا المضمار وما يتطلبه من كتب وأدوات، ولوحات وأقلام.

ولما كانت رغبة الفيلسوف قوية في اجتياز هذا المجال بجهده الذاتي فقد دأب على اختلاس بعض الوقت دون علم والده للقراءة، والرسم حتى أنه قد استغل الساعات المخصصة لراحته في قراءة وممارسة الرياضة. فاستخدم الفحم كأداة للكتابة والرسم، وجعل من أرض الغرفة لوحة يرسم عليها ما يروق له من رموز رياضية وأشكال هندسية. وتأدى به هذا الاهتمام إلى التوصل إلى رسم الخطوط، والزوايا، والمثلثات كما درس العلاقات القائمة بين هذه الأشكال الهندسية وتوصل من هذه العمليات إلى نتائج رياضية، وهندسية هامة مثل أن زوايا المثلث تساوي قائمتين وغيرها.

ومما تجدر الإشارة إليه أنه قد استفاد من إطلاعه المبكر على كتاب الأصول لاقليديس الذي أهداه له والده. وساعدت بديهته، وقوة ذكائه، ونشاطه المبكر إلى تيسر فهمه واستيعابه فتعلم في غضون شهور قليلة الكثير من

مبادىء الرياضيات[١] بإرادة قوية، وإصرار لا يلين مما تأدى به إلى تحقيق نجاح مبكر في تعلمه للرياضيات، وخاصة الهندسة.

ويبدو أن «بسكال» لم ينتمي إلى مدرسة «ديكارت» الهندسية التي تميزت بالعبقرية، واستهدفت التجريد وسعت إلى الميتافيزيقا بغرض بناء الحقيقة لا ملاحظتها. لكنه كان أكثر قرباً وانتماء إلى مذهب «جاليليو» وربما أكثر ميلاً إلى «جاسندي» ويرجع السبب في ذلك إلى وجود عدة اختلافات بين العالمين في مجال الكشف الرياضي ففي حين نجد أن «ديكارت» يهتم بالحساب Calculوالجبر الذي تأدى به إلى الكشف عن الهندسة التحليلية نرى أن «بسكال» يحاول تعميق مفهومه لدراسة الرياضيات وتركيز البحث الجاد فيها، مع توافر رغبته القوية في دراسة كتب إقليدس، والإطلاع على الرياضيات القديمة والحديثة ومن ثم أصبحت نقطة الانطلاق لاكتشافاته في مجال الرياضة هي ضرورة البدأ في البحث في مسائل الحساب بعد الحد الذي توقف عنده العلماء السابقين عليه[٢]. ومما يدل على ذلك اهتمامه الشغوف بعمليات الحساب الخاصة بالماليات العامة، وجمع الضرائب التي سعى من ورائها إلى تيسير العمل بتوفير الوقت، وتقليل الجهد عن طريق اختراع الآلة الحاسبة.

٤ ـ موقف بسكال من العلماء الفرنسيين:

ساعدت علاقات «بسكال» بعلماء عصره ومراسلاته لهم على نبوغه العلمي المبكر. وقد كان لوالده الفضل الأكبر في معرفته بهؤلاء العلماء أمثال «ديزارج»، «وفيرماه»، «وروبرفال» كما كان الأب «مرسين» P. Mersenneمن بين أصدقائه كما كان من المقربين لديكارت يناقشه ويتبادل معه الرأي في مسائل العلم، والفلسفة.

---

(١) Boutrouxi E; **Pascal** . P. U. F Paris 1900 P 34.

(٢) Stroxski, F; **Ouvres scientifiques** . 13. Pascal 147.

وجدير بالإشارة أن معرفة «بسكال» بهؤلاء العلماء قد منحته فرصة كبيرة لمعايشة المناخ العلمي السائد فاندفع إلى المجتمعات العلمية يستمع إلى نظريات العلماء تارة ويؤمها تارة أخرى، يتلقى التشجيع والتأييد فيما يقوم به من تجارب، ويطلع على نتائج أبحاث عصره محاولاً الإستفادة منها والإضافة إليها، أو تعديلها، ولما كان لصلة هؤلاء العلماء ببسكال أثرها البالغ في اتجاه فكره العلمي العملي وما اكتسبه من خبرات في هذا المجال رأينا أن نعرض لثلاثة منهم مبينين دورهم في مجال العلم، والرياضة وأثرهم على اتجاه فكره.

أ ـ ديزارج Disarges(١٥٩٢ ـ ١٥٩٣):

هو عالم فرنسي. ولد بمدينة ليون تأثر في دراساته العلمية باليونان، وتمثل ذلك فيما قدمه من دراسة جديدة، ومتقدمة في مسألة استخدام فن المعمار في بعض نظريات الهندسيين اليونانيين. وخاصة فيما يتعلق بعمليات الإسقاط، وكيف تتحول الأشكال الهندسية في تلك العمليات. ويبدو أن ديزارج لم يكن مؤلفاً ذا مؤلفات مشهورة أو معروفة كما لم يكن له أبحاث منشورة بيد أن «بسكال» قد عمل على إبراز شخصية هذا العالم باعتباره باحث في الرياضيات، غير أن العلماء قد تخلوا فيما بعد عن موقف كل منهما في علم الهندسة، أو الإستفادة منهما في تكوين فروع جديدة في هذا العلم على مثال موضوع الهندسة الوصفية التي نمت في أوائل القرن التاسع عشر على يد مونج Monge وبونسايه.

ب ـ فيرماه Fermat(١٦٠١ ـ ١٦٦٥م)

أما فيرماه فلم يكن في بادىء الأمر عالماً، بل عمل قاضياً، ورئيس محكمة في تولوز. غير أن اهتماماته الشديدة بالرياضة قد جعلته يتجه إلى دراسة المسائل الخاصة بالتماس المماسات كما أدى به دراسة المقدار

الهندسي في ازدياد المتصل ونقصانه، إلى اكتشاف موضوع حساب التفاضل والتكامل. اشترك مع «بسكال» في المسائل المتعلقة بألعاب الحظ وأصبح من مؤسسي حساب الاحتمالات وتبعاً لهذه الاهتمامات نجده يختلف عن اتجاه الفكر «الديكارتي»[1].

حـ - روبرفال Roberval(١٦٠٢ - ١٦٧٥م):

عالم فرنسي، ولد في إقليم الواز الواقع شمال باريس. وعمل أستاذاً للعلوم بالكوليج دي فرانسي College de France. اهتم بدراسة الهندسة، وكان يميل إلى معالجة الموضوعات الرياضية. وإستخدام الطرق اليونانية البحتة. يعد «ميزان روبرفال» أحد مخترعاته وهو اختراع مشهور.

من خلال عرض حياة واهتمام هؤلاء العلماء يتبين لنا اتجاههم اليوناني البحت الذي جعل الهندسة تابعة لعلم عام يدرس النسب القائمة بين المقادير بوجه عام سواء أكانت هندسية. أو غير ذلك بدون الرجوع إلى الأشكال ذاتها. ففي حين كان «ديكارت» ينظر إلى الرياضة نظرة تجريدية خالصة في نطاق فلسفته، وما أسماه بالعلم الكلي نجد أن هؤلاء - الذين تأثر بهم «بسكال» - يتجهون مباشرة إلى الأشكال الهندسية، في محاولة لإقامة الرياضيات الجديدة على أسس محسوسة ومشخصة.

وجدير بالذكر أن صلة «بسكال» بهؤلاء العلماء قد شجعته في أبحاثه، واختراعاته. ومن الرويات التي تفيد شغفه العلمي، وولعه بالإكتشاف أن كتب وهو لم يتجاوز السادسة عشرة «مقال في المخروطات» Essai pour les coniques[2] تصادف أن قرأه الأب «مرسين» فأعجب به وأثنى عليه واطلع

---

(١) نجيب بلدي: «بسكال» دار المعارف بالقاهرة، نوابغ الفكر الغربي، القاهرة ١٩٦٨م ص ٣٣.

(٢) Mesnad, Jean; **Pascal, Paris 1951 P 35.**

«ديكـارت» على محتويـاتـه، ومن الغـريب أن يـأتي رده على مقـال «بسكـال» بالتقليل من شـأنه ودحض مجهـوده مبرراً ذلـك بأن مـوضوعـه لا ينطوي على شيء جـديد، وأنـه مقتبس من أعمـال العـالم ديـزارج الـذي عمـل مهنـدسـاً «معمارياً، وعالج موضوع المخروطات في صلته بفن المعمار»[1].

والحق أنه كان «لـديزارج» مقـالاً في نفس موضـوع المخروطـات الذي كتبه «بسكال» غيـر أن كتابـة الأول اتسمت بأسلوب غـامض وصعب لم تمكن أحـداً من علمـاء عصـره من فهمـه وكـان «بسكـال» مـن بينهم غيـر أن صلتـه بأبحاث «ديزارج» واهتمامه العلمي قد ساعداه على شرح مقصده من مقاله.

ولما كانت الموضوعات تكاد تكون متشابهة أو تبحث في موضـوع واحد وهو المخروطات. وكان من الأمانة العلمية والدقة عرض وتفسير وجهات النظر المعـروضـة في هـذا الصـدد فكـان من الضـروري لبسكـال أن يكتب مفسـراً وشارحاً ومتأثراً بديزارج. بما لا يعني أنه اقتبس منه دون فحص أو روية وكـان الأول قـد دأب على البحث عن الحقيقة والاهتمـام بالمعـرفة العلميـة القائمـة على التجربة بغرض الوصول إلى قضايا جديـدة تفيد العلم في عصـره. فليس بمستغرب إذن على عالم فيلسوف مثل «بسكال». أن يقوم بكتابة مقـالته ـ التي وجه له فيها «ديكارت» سهام نقده وسخـريته الـلاذعة ـ . وهي متضمنـة لشرح وتحليل بل وتفسير لنظرية قديمة غامضة استطاع طرحها ومنـاقشتها في أسلوب جـديد ميسـر، ينتقل فيـه من قضية معقـدة إلى أخرى بسيطة متخذاً من الأولى

(١) وترمي نظرية «ديزارج» في موضوع المخروطات التي استند إليها بسكال في مقالـه إلى أن الشكل السداسي المرسوم في القطاع المخروطي الدائري يتميز بتقاطع أضلاعـه في نقط ثلاث قائمة على مستقيم واحد. ومما يذكر عن عبقرية «بسكال» وابتكاره واستخدامه لهذه النظرية في الإستدلال على ما يقرب من أربعمـائة قضيـة لا علم للباحثين بهـا من قبل فجاءت محاولته جديدة في تأسيس علم جديد في ضوء هذه النظرية القديمـة، ومن ثم لا ينبغي أن تؤخذ عليه مأخذ الخطأ أو النقد.

Strowski. F. **Ouvre Scientifique** P. 233.

دليلاً على الثانية. ونحن نلمح من هذه النقلة العكسية مخالفة صريحة فمنهج «ديكارت» الذي انتقل فيه من القضايا البسيطة إلى المعقدة[1] وسبب ذلك اهتمام «بسكال» بالهندسة ومحاولته دراسة الموضوعات الهندسية في سائر تفرعاتها، في حين أن «ديكارت» اهتم بالرياضة في سعيه لتطبيق الجبر على بقية فروع الرياضة أي أنه استخدم الجبر وطبقه على بقية فروع الرياضة بصفة عامة.

٥ ـ المعرفة الرياضية، والهندسة:

بينا ـ فيما سبق ـ أهمية الرياضيات عند «بسكال» وخاصة الهندسة، وكيف اختلف مع «ديكارت» الذي اهتم بالجبر وطبقه على فروع الرياضيات الأخرى.

وسوف يكون مدار بحثنا في هذا الموضوع حول أهمية علم الرياضة عند الفيلسوف، وأسسه والفرق بين العلم الرياضي عنده، وعند «ديكارت» باعتبارهما متزامنين، ربطتهما صلات.

٦ ـ الرياضة بين روح الهندسة، وروح الدقة:

إن أول ما تجدر الإشارة إليه في مسألة العلم الرياضي عند «بسكال» هي تفرقته بين ما أسماه بالعقل الرياضي (الهندسي) L'esprit geometrie، وروح الرقة (الدقة) L'esprit de finesseوهو يقصد بمعنى الأول العقل الرياضي الذي عبر عنه «ديكارت» وهو يتمثل في مرحلتين أولهما مرحلة التحليل Analyseوالثانية مرحلة التركيب، أو قاعدة التركيب. أما الروح

---

(١) يخالف بسكال بهذه الطريقة القاعدة الثالثة من قواعد المنهج الديكارتي التي تقضي بالانتقال من القضايا البسيطة إلى القضايا المعقدة فهو يقول: «أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرج رويداً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، بل أن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع».

الرقيقة، أو ما أسماه بالبصيرة فتختص بميدان إنساني بحت كمجال الأخلاق، وعلم النفس، والأدب الرفيع، وفي هذه المجالات لا يلتزم الإنسان بأي تحديد، أو تعريف لأنها مجالات لا تحتمل ذلك ومن ثم يجب البحث عن وسيلة أخرى هي ما يسميها بسكال بالشعور أو الإلهام (القلب).

وهكذا يفرق بسكال بين المجالين الرياضي، والإنساني [1] فيرى أنه لا يجوز الخوض في موضوعات إنسانية بطريقة رياضية، أو هندسية أو بحث الموضوعات الرياضية بطريقة شعورية إلهامية ليست لها صلة بعمليتي التحليل والتركيب.

ويذهب في مؤلفه «الخواطر» إلى التفرقة بين العقل الرياضي والبصيرة فيقول في القسم الثاني منها تحت عنوان الفرق بين العقل الرياضي، والبصيرة: إن الأول ذو مبادىء واضحة. لا يتناولها العامة، ومن لم يمارسها يشق عليه الانتباه الذي يكفي قدر منه لرؤية المبادىء بوضوح. أما البصيرة فمبادئها شائعة الاستعمال، واضحة أمام الجميع؛ ومن ثم فلا حاجة إلى إجهاد النفس، وكل ما يقتضيه الأمر أن يكون النظر سليماً، حيث إن مبادئها مفككة، وكثيرة بحيث يكاد يكون من المجال إغفال بعضها، لأن إغفال مبدأ واحد يوقع في الخطأ ولذا فيجب أن يكون النظر جلياً كل الجلاء كي يدرك جميع المبادىء ثم أن يكون العقل سليماً كي لا يخطىء في الإستدلال بالاستناد إلى مبادىء شائعة، ومتعارفة [2].

ويقصد «بسكال» من هذا النص أن الروح الرياضية إنما تنصب على الرموز التي هي تجريد للأشياء، ومن ثم فإنها لا تنصب على الواقع المباشر المشخص، ولذلك فمجالها إنما يكون في نطاق العقل دون تطرق إلى

---

(١) **Pensees** Sec 1 Pen N. 45.

(٢) Ibid.

الخارج وكذلك، فإن الروح الرياضية إنما تستند إلى مبادىء ومسلمات رياضية لا يستطيع الرياضي أن يتقدم خطوة إلا بالإستناد إليها، إذ أن مجموعة هذه المبادىء، والمسلمات تكشفه نسقاً رياضياً لن نظامه، وأبعاده العقلية الخاصة به، ويستطيع غير الرياضي أن تكون له نفس الممارسة الروحية الرياضية الخاصة به لأنه لن يملك الأدوات الأساسية لهذه الممارسة.

أما البصيرة أو (الإلهام) الشفافية فإنها أمر يرتبط بالواقع المشخص مباشرة، ولا تحتاج إلى مسلمات، أو مبادىء يستند إليها كما هو الحال في مجال الرياضيات، بل هي نوع من الإدراك المباشر الذي يصل إلى درجة الإلهام فيستنير الذهن خلال موقف البصيرة بالموضوع جملة، وفي عمقه، وبنيته الكاملة بدون الرجوع إلى عمليات البرهان، أو الاستنباط، أو الإستدلال على أي صورة من صوره.

وتتطلب صحة نتائج البصيرة أمرين هامين أولهما. جلاء النظر، ووضوحه بحيث يتمكن صاحبها من رؤية جميع المبادىء، وثانيهما سلامة العقل كي لا يخطىء في الاستدلال على مبادىء معروفة.

وبعد أن ميز «بسكال» بين طبيعة هذين الفعلين المختلفين للمعرفة وهما معرفة العقل، ومعرفة البصيرة نجده يشير إلى صعوبة أن يصبح ذو البصيرة ذوي عقول رياضية، أو العكس إذ إن فعل كل منهما يتطلب منطلقات معينة نعتاد عليها ونصل من خلالها إلى الأحكام الصحيحة.

ويشير «بسكال» إلى هذه المشكلة في «الخواطر» فيقول في القسم الثاني منها مفرقاً بين روح الرياضيين من جهة، وروح أصحاب البصائر من جهة أخرى فيقول: «. . ولو كان جميع الرياضيين ذوي بصيرة لكانوا سديدي النظر إذ أنهم لا يخطئون في إستدلالاتهم بمبادىء يعلمونها، ولأصبح أصحاب البصيرة ذوي فكر رياضي إذا استطاعوا توجيه نظرهم نحو مبادىء

الـرياضـة غير المـألوفـة لديهـم، ومما يحول بين بعض أهـل البصيرة وبين أن يكونوا رياضيين هو عجزهم الشديد عن الانتباه إلى مبادىء الريـاضة، كمـا أن ما يمنع الرياضيين من أن يكونوا من أهل البصيرة هـو إغفالهم مـا هو مشخص أمامهم، وحيث أنهم تعودوا المبادىء الرياضية الـواضحة البـارزة، وتعودوا ألا يبدأوا في استدلالاتهم إلا بعد أن يحكموا إدراك مبادئهم، ومعالجتهم نجـدهم يتخبـطون في البصـائـر حيث يصعب معـالجـة المبـادىء، على النحـو الـذي تعودوه، ولذا فلا نكاد نرى هذه البصائر بل أننا نشعر بها أكثر من إدراكها كمـا نعاني مجهوداً لا حد له في جعل من لا يشعر بهـا بنفسه شـاعراً بهـا فهي أمور لطيفة، ومتعددة إلى درجة تقتضي حساً غايـة في اللطف، للصفاء حتى نشعـر بها، وحتى يكون الحكم وفق هذا الشعور حكماً صحيحاً واضحاً[1].

ويقصد «بسكال» من هـذا النص أنه يمكن للريـاضيين أن يصبحوا ذوي بصيرة إذا استطاعـوا تجنب الخطأ في استـدلالاتهم، كما أنـه يمكن لأصحاب البصيرة أن يصيروا ذوي فكر رياضي، لو استطاعوا توجيه نظرهم نحو المبادىء الرياضية التي لم يعتادوا عليها إلا أن ذلك ضـرب عسير، لأن أهـل البصيرة لا يستـطيعون أن يكـونوا أصحـاب عقل ريـاضي، وذلك لعجـزهم الشـديـد عن الانتباه إلى مبادىء الرياضـة، ويحدث نفس الحـال بالنسبـة للريـاضيين، فهم أيضـاً لا يستطيعـون أن يكونـوا من أهل البصيـرة من حيث أنه يستحيـل عليهم إدراك أي أشيـاء متشخصة أمـامهم لأنهم تعودوا على إدراك المبادىء الريـاضية الواضحة، ومن ثم يتخبطون في البصائـر التي لم يتعودوا عليهـا ولذا فـإنهم لا يرونها بل يستشعرون بها، وحمل هؤلاء الرياضيون على الشعور بهذه المبادىء المؤداة إلى البصيرة بذاتهم أمر في غاية الصعوبـة لأن هذا الشعـور يقتضي من صاحب الريـاضة حسـاً مرهفـاً، ولطيفـاً حتى يتسنى له الـوصول إلى البصيـرة

(١) Ibid p. 46

النافذة التي تؤدي إلى الحكم الصحيح وفقاً للشعور بها، إذ أنه يعجز عن البرهنة على صدق هذا الشعور كما يحدث في الرياضة وكذلك يعجز الرياضي عن أن يكون من أصحاب البصيرة حيث يحتاج الأول في فهمه إلى إستدلال يأتيه على مراحل، ولا سيما في موضوع الهندسة التي تبدأ بالتعريف ثم تندرج إلى المبادىء في حين أن البصيرة تحاول رؤية الشيء دفعة واحدة، وبلمحة خاطفة وإلى هذا المعنى يشير «بسكال» في «الخواطر» مفرقاً بين الإدراك الرياضي، وخاصة الهندسي الذي يتأتى على مراحل، وبين إدراك البصيرة الذي يحدث في لمحة خاطفة فيقول: «. . . . وغالباً ما نعجز عن الإتيان ببرهان على صدق هذا الشعور بطريقة منظمة كما هو الأمر في الرياضة إذ أننا لا نملك مبادىء هذا الشعور على غرار الرياضيين، وأن مثل هذه المحاولة مقضى عليها بألا تصل إلى نهاية، ويتعين إذن رؤية الشيء دفعة واحدة وبلمحة واحدة لا بمقتضى تدرج استدلالي، ولو إلى حد ما. ولذلك فإن من النادر أن يكون الرياضيون من ذوي البصائر على غرار الهندسيين لأنهم يصبحون محل سخرية لتصميمهم على البدء بالتعريفات، ثم بالمبادىء مما لا يتناسب وهذا النوع من الإستدلال ولا نعني بذلك أن العقل المستبصر يعجز عن الإستدلال بل أن إستدلاله إنما يحدث بطريقة مضمرة تلقائية لا أثر للصناعة فيها ولكننا نعجز عن التعبير عن حقيقة هذا الاستدلال المضمر، وقليل هم الذين يشعرون به. أما أهل البصيرة وهم من تعودوا أن يحكموا بلمحة واحدة فإنهم يعجزون عن تناول القضايا المنطقية المكونة للإستدلالات، والبراهين العقلية والتي يقتضي الوصول إليها التدرج من تعريفات، ومبادىء لم يتعودوا النظر في تفاصيلها فيضيقون بها وينفرون منها في النهاية»[1].

ويرمي «بسكال» من وراء هذا النص التمييز بين نوعين من الاستدلال

(١) Ibid P. 44.

أولهما: المتعلق بالعقل الرياضي وثانيهما: المتعلق بالبصيرة وليس مستغرب أن يكون للبصيرة استدلال لأنه لا يعدو أن يكون استدلال مضمر يحدث بطريقة سريعة وطبيعية وبواسطته تدرك البصيرة الأمور دفعة واحدة، وهذا النوع من الإستدلال يعد أمر خارق يفوق قدرة الناس، ولا يشعر به إلا القليل منهم وحيث إن استدلال أهل البصيرة مضمر فيهم بذلك لا يتوافقون ولا يأتلفون مع استدلال العقل الرياضي المقرون بمراحل وعمليات وتعريفات، ومبادىء يتدرج بعضها تحت الآخر، وبهذه الكيفية ينظر «بسكال» إلى مستويين للفهم والإدراك الإنساني هما مستوى العقل الرياضي القائم على الاستدلال بغية الوصول إلى الحقيقة، ومستوى الروح الرقيقة أو البصيرة القائم على الحدس Intuition.

وفي نظر «بسكال» ينبغي على الإنسان أن يتمتع بإحدى الفعلين حتى يستقيم فكره، فمن لم ينطو عقله رياضي أو بصيرة فهو ذو عقل مستقيم، بيد أنه مريض لا صحة لاستدلالاته وبهذا الصدد يعبر «بسكال» في «الخواطر» فيقول: ـ

«أما العقول السقيمة فلا تتمتع بروح البصيرة، وروح الرياضة معاً، والرياضيون فحسب يحاول عقلهم الوصول إلى الإستقامة ما دامت جميع الأشياء تفسر لهم بواسطة التعريفات والمبادىء وإلا بدا خطأهم، وانحرافهم إذ إن تفكيرهم لا يستقيم إلا إذا انصب على مبادىء شديدة الوضوح.

أما أهل البصيرة فحسب فلا يصبرون على الوصول إلى المبادىء الأولى للأمور النظرية، والخيالية التي لم يروها قط في العالم والتي يستحيل تطبيقها»[1].

ومن هذا النص نستطيع أن نفهم أمرين أولهما ـ ضرورة أن ينطوي عقل

---

(١) Ibid 144.

الإنسـان على عقل ريـاضي (روح ريـاضي)، أو على البصيـرة (روح الـرقـة) وثانيهما: إن فقدان الإنسان لهذه أو تلك يعجزه عن الـرؤية الـواضحة لحقـائق العالم ويؤثر في أحكامه الموضوعية.

وقـد سبق أن أشار «بسكـال» إلى اختلاف الـطريقتـان المـوصلتـان إلى المعـرفة حيث تحـدث الأولى بعمليات الإستـدلال العقلي، والثـانيـة بحـدث شعوري سريع، أو باستدلال مضمر يتطلب مقدرة عالية وخـارقة. وأن كـل من الفـريقين ـ أتبـاع الـطريقتين ـ قـد تعـودا على طـريقتـه في الإستـدلال بحيث يصعب عليه أن ينتقل إلى الطريقة التـالية التي يعتـاد ذهنه عليهـا وهذا مـا عبر عنه الفيلسوف في «الخواطر» بقوله: ـ

إن اللذين اعتـادوا الحكم Juge عن طـريق الإحسـاس Sentiment لا يفهمـون شيئـاً في أمـور الاستـدلال لأنهم يـرغبـون الـدخـول في رؤيـة Une vueأولاً إذ لم يتعـودوا البحث عن المبـادىء Principes. أمـا هؤلاء الـذين اعتادوا الاستدلال عن طريق المبادىء فلا يفهمون شيئاً في أمور الإحساس ولا يبحثون من خلاله إلا عن المبادىء فلا يستطيعون رؤية شيء من خلاله»(١).

من خلال هذا النص يميز «بسكال» بين العقل الرياضي والبصيرة، كمـا يوازي بين الإحساس والقلب Coeur، وأن الحـدس الموجـود عنده هـو نفسه الحدس الذي ذكره «ديكارت» وميزه بالطابع العقلي Rational فهو عند الأخيـر حدس عقلي للفكرة المتسمة بالـوضوح Clartè والتميـز Instinct أما الحـدس عند «بسكال» فإنه وجداني مرادف للمعرفة القلبية والإحساس.

وبـرغم أنه ذكـر الـطريقتين السـابقتين اللتين تمكنـان الإنسـان من بلوغ المعرفة وهما العقل الرياضي والبصيرة، إلا أنه كان أكثر ميلاً إلى المعرفة التي

---

(١) bid P N 3 P. 48.

تأتي عن طريق البصيرة مع أنه كان رجل علم، وتجربة مهتماً بـالمنهج العلمي أسـوة بعلماء عصـره وكان لـه ـ كما سبقت الإشـارة ـ العـديـد من الأبحـاث، والمنجزات العلمية، فكـانت المعرفـة. المنطويـة على الإستدلال المضمـر، الخـاصة بالبصيـرة، والحـدس السريـع أو الإحساس هي تلك التي يفضلهـا. يقول في الإحساس، والعقل في خاطرة له تحت عنوان«هندسة روح الرقة»: ـ إن الفصــاحة الحقة Vrai èloquence لتستخف بالفصـاحة الشـائعة كمـا تهزأ الأخلاق الحقة من Vrai Morale من تلك الشائعة تمـاماً. كمـا تسخر أخـلاق الحكم du jugement Morale من الأخرى القائمة على العقل. فالشعور إنمـا يسيطر على الحكم تماماً كما يتحكم العقل في العلوم المنتمية إليه وليس هناك شك في أن السخريـة من الفلسفة هي التفلسف الحق Se moquer de la phi-losophie c'est vraiment philosophes [1].

ويرمي «بسكال» من هذه الخاطرة إلى إحلال الإحساس مكانة كبرى في مجال المعرفة، والأخلاق فميزه على العقل، وقضاياه فالفصاحة الحقة، أي ما يصدر عنا من كتـابات بليغـة تستمد من مجـال الشعور إنمـا تعلو على البلاغـة المتعارفة في الدراسات البـلاغية والتي هي مـوضوع دراسـة العقل في تحليله العبـارات إلى أقسام، وأنـواع . . . وقس على هذا الأخـلاق فإن الحقيقـة منها هي التي تصـدر عن الشعور الأخـلاقي وتأخـذ طريقهـا إلى السلوك في مجـال الحياة، ومن ثم فإنها تسخر وتستعلي على الأخـلاق الشائعـة التي هي موضـع دراسـة العقـل، والمـذاهب التي تصنف النـظريـات الأخـلاقيـة وتصنـع بينهـا حدوداً.

وأخيـراً فإن «بسكـال» يقدر الأخـلاق القائمـة على العقـل حيث يتحكم الشعـور في الحكم. في حين أن العقل هـو الـذي يتحكم في مجـال العلوم.

---

(١) Ibid Peè 4 P. 48.

وفي النهاية تصبح الفلسفة النابعة من وجداننا، وشعورنا ـ وليست التقليدية ذات الصياغات العقلية الجاهزة المحكمة ـ هي منبع التفلسف.

ومع أن «بسكال» قد ذهب إلى أهمية المعرفة الوجدانية، بيد أنه لم ينس أهمية العقل الرياضي الهندسي الذي جعله مرحلة هامة من مراحل المعرفة.

٧ ـ خصائص المنهج الرياضي:

رأينا مما سبق أهمية دور روح الرياضة، وروح الرقة (البصيرة) في مجال المعرفة العلمية، والنظرية. وكيف أنهما مع ما ينطويان عليه من تمايز واختلاف في الطبيعة والمصدر إلا أنهما يهدفان معاً إلى الوصول إلى سبرغور الحقيقة، والتوصل إلى المعرفة الكاملة للفكر، كما رأينا مقدار الصعوبة التي يلقاها من اعتاد ممارسة العقل الرياضي في أن يكون من ذوي البصيرة والعكس حيث أن لكل منهما مجاله وطريقته التي يعتاد عليها الإنسان ويتمرس بها.

ويتمثل العلم الرياضي عند «بسكال» في العقلية الرياضية التي تتضمن مرحلتين أساسيتين ومترابطتين الأولى هي التحديد الواضح، والتميز الرياضي والموضوعية الكاملة ولا يتم ذلك إلا باتخاذ عدة طرق من بينها إقامة حدود للرياضية وما تشمله من تعاريف لاستخراج الموضوعات منها، ومن ثم يجب على دارس الرياضة أن يكون ملماً بمعرفة هذه الحدود وإلا اختلط عليه الأمر، وتعسر معه استخراج الموضوعات، والوصول إلى نتائج إيجابية في مجال العلم.

أما الثانية أو المرحلة التالية فهي التي ينتقل فيها العالم إلى محاولة استخراج موضوعات العلم من هذه المبادىء الموضوعة أصلاً بعملية استدلال

يتم على صورتين إما أن يكون استدلال بالقياس كما جاء عنـد «أرسطو» وعنـد «أقليـدس» في كتـاب «الأصـول» الـذي كـان بـاكـورة قـراءات «بسكـال»، أو استدلال لا يقوم على التركيب الجبري كما جاء عند «ديكارت».

وهكـذا يضع «بسكـال» للعلم الريـاضي مـرحلتين أو رؤيتين الأولى هي رؤيـة مباشـرة، أي رؤية محـدودة مقيدة تنتهي بنـا إلى التعريف وهي متضمنـة لتحليل كامل، وسريع تعطينا العناصر الأولى، والأصول الهندسية، أو رموزها، أو عباراتها الجبرية ومن هنا تصبح هذه الرؤية الفاحصة السريعة تحليل يـوصل إلى الأحكـام، والتعاريف، والمعـادلات ولكن بصيرة الإنسـان لا تخضع لأي نوع من التحديد، أو التعريف لأن الكثير من ميادين الدراسة لا تحتمل حداً أو تعريفاً. ومنها ما كانت حدوده لا متناهية. كذلك هناك نوع آخر من الدراسـات تترابط فيه العوامل بطريقة لا يستطيع المحلل معها أن يعرف هـل هو يسيـر في طريق التحديد أو التعريف؟ وفي جميع هذه المسائل يجب أن تتدخل البصيرة التي هي قوة نفسية شعوراً أو إلهاماً، أو استدلال ضمني، وإلمام إجمالي تلقي ضوءاً كاشفاً على المسائل فتتمايز فيما بينها ولذا فنحن نخطىء إذا تصورنـا إن مجال «العقل الرياضي» متعلق بميدان الرياضة وجبرها دون سواها من العلوم، كما أن مجال البصيرة يعني أنها تتعلق بميادين المسائل الإنسانية كالأخـلاقية، أو الدينية، أو السياسية فقد يحدث أحيـاناً غيـر ذلك إذ قـد يبحث شخص في مجال الرياضة، مستخدماً بصيرته الكاشفة. في حين يبحث آخـر في المسائـل الإنسانية بعقله الرياضي، وقد يواجه هذان النوعان من البـاحثين صعوبـة كبيرة في مجال بحثيهما؛ وذلك لعدم تعودهما على تمرين، وسير طريقة الآخر.

٨ ـ المعرفة الرياضية معرفة هندسية:

عـرفنا ـ من قبـل ـ دور العقـل الـريـاضي؛ والبصيـرة في مسـألـة العلم الرياضي، ووقفنا على أهمية كل منهما في دراسة علم الرياضة، والحقيقـة أن

«بسكال» ما كان مقدر له أن يهتم بالرياضيات على هذا النحو لولا أنـه قد بـدأ بقراءة كتب اليونان ولا سيما في الهندسة.

ويعـزي اهتمامـه بالهنـدسة، وشغفـه بها إلى عـاملين أولهما: الاهتمـام بدراسة الهندسة اليونانية، وثانيهمـا: تأثـره بصديقـه العالم الفـرنسي «فيرمـاه» الذي كان معاصر له، وكان أكبر منه سناً، وواحد ممن تابعوا منهج اليونـان في الهندسة. ونحن نعرف أنهم كانوا أصحاب نزعة هندسية دقيقة.

لقـد انصب اهتمـام «بسكـال» منـذ البـدايـة على الهنـدسـة كمـا فعـل «جسنـدي» و «ديكارت» غيـر أن إعجابـه بها قـد بلغ حداً كبيـراً فـانكب على دراستها، وتعمق منهجها منذ سنوات شبابه الأولى.

وقد برز هذا الاهتمام في مؤلفاته العلمية الخاصة، وفي مؤلفاته الصغيرة التي يكتبها في العلم، والأدب ويعرض فيهـا المنهج العلمي فنـراه يدافـع في الجزء الأول من مؤلفاته الصغيرة Opuscules عن حقوق البحث الحر، ويؤكـد تقدم الإنسانية في المعرفة العلمية للكون. كما يتحـدث عن المنهج الهنـدسي ويتناول موضوع «تقسيم اللامتناهي».

وجدير بالملاحـظة أن «بسكال» لم يستمـر في بحث هذه المـوضوعـات واستكمالها ويرجع السبب في ذلـك إلى ارتباط هـذه الأبحاث والمـوضوعـات بمنـاقشات علمـاء عصره كـالشيفالييـه دي ميـريـه Chevalier de Meré الـذي تناقش معه في موضوع المثلث الحسابي Triangle arithmétique الذي ناقشه أيضاً مع صديقه ومعاصره «فيرماه» الذي يقول في رسـالة لـه: «إنني أعبر لـك عن بـالغ تقـديري بتعـريفاتـك التي أحس بضآلتي وأنـا أقـرأهـا في رسـالتـك المـاضية. كمـا أنني معجب بأسلوبـك عن «لعبة الـزهـر» التي أدهشتني فيهـا طـريقتك العـددية، وآمـل أن تنتهي من أعمالـك العقلية العـظيمة التي اتفقنـا عليهـا. وأن ترسلهـا إلـيّ. أنني لا أستطيـع صبـراً في انتـظار هـذه الأشيـاء

الجديدة، المثيرة. فلتفكر جيداً في مشروعاتك، وتأكد من إخلاصي . . . المخلص «بسكال»[١].

وتشير هذه الرسالة إلى عمق الصلة القوية التي ربطت بين «بسكال» و «فيرماه» تشهد بذلك مراسلاتهما حول العديد من المسائل العلمية، والرياضية التي كان على رأسها مسألة حساب الاحتمالات التي أوحت لهما بدراستها مشاهدة ليلية لبعض لاعبي النرد (الزهر) وهما في حالة لهو وارتياد للمجتمعات.

وقد تبادل «بسكال» الرسائل مع فيرماه بصدد لعبة النرد، ومبلغ اهتمامهما بمعرفة الدور Partis الذي يفوز فيه الملاعب إذا انتهت اللعبة قبل نهاية الدور الأساسي. ويسهب «بسكال» في الحديث عن هذه اللعبة، واحتمالات نتائجها في رسالة منه لفيرماه يقول فيها: لقد تلهفت كثيراً مثلك تماماً على معرفة النتيجة بعد تسلمي خطابك أمس من مسيو دي كاركفي M de Carcavi الخاص باللعبة فأعجبت بطريقة اللعبة أكثر من إعجابي بطريقة الزهر، لقد كانت طريقتك من أكثر الطريق يقيناً، ورغم ما وجدته من صعوبات في فهمها بيد أنني توصلت إلى طريقة موجزة وواضحة آمل أن أتحدث إليك عنها بكلمات بسيطة، فكم أنا مغتبط بهذا الكشف الجديد»[٢].

ومن تحليل أسلوب هذه الرسالة يتضح لنا صلة «بسكال» بعلماء عصره، ومدى شغفه العلمي بدقائق البحث العلمي في مجال الرياضيات والأعداد وكيف أنه كان يحسب احتمالات هذه اللعبة عن طريق عدد زهرها. وينظر فيها ـ من جهة أخرى ـ سعادة الفيلسوف بما وصل إليه من نتائج أو طرق جديدة بسيطة وموجزة. وجميع هذه الحالات التي عبر عنها في رسالته

---

(١) Lettre a Fermat du 27 Octobre 1654 **Blaise Pascal Oeuvres completès** Tome 1 P. 258.

(٢) Lettre de Pascal a Fermat, Le 29 Juillet 1654 **Oeuvres de Pascal** Paris 1926.

إنما تعطينا انطباع بأنه كان فيلسوفاً يحمل سمة العالم الفنان الذي يناقش علماء عصره، ويتبادل معهم الآراء التي يأخذ ببعضها ويعدل أو يرفض البعض الآخر.

لقد كان «بسكال عالماً وأخلاقياً فإن ما كتبه عن منهج البرهان الهندسي La méthode de dèmonstration de la Géomètrie. إنما يشير إلى أنه لم يتوقف عند حد علم الهندسة بل تعدى ذلك إلى مجال الفلسفة الخلقية، إذا كانت الهندسة في تصوره لا تمثل خطة الواقع الطبيعي فحسب، بل تنظيم الواقع الروحي Spirituel.

٩ ـ المعرفة الرياضية بين بسكال، وديكارت

سبق أن بينا نوعي المعرفة الرياضية عند «بسكال» وهي معرفة الاستدلال القائمة على العقل، ومعرفة الإحساس، أو (البصيرة) ومع أنه كان أحد تلامذة المدرسة الديكارتية وأحد المخلصين لمذهبها الذي انصب على المعرفة الرياضية إلا أننا نلاحظ وجود بعض فروق أساسية بينهما نفصلها على الوجه التالي: ـ

١ ـ إن «بسكال» قد تأثر بالهندسيين اليونان ـ كما سبقت الإشارة ـ وقد ظهر ذلك واضحاً في أبحاثه، ومقالاته: «مثال الروح الهندسي»، وفي نصوصه الطويلة في مؤلفه الخواطر عن التمييز بين الروح الدقيقة، والعقل الهندسي. ومن ثم فقد خالف «ديكارت» في هذه الناحية. ففي حين انصب اهتمام الأول على المسائل الواقعية المتصلة بالواقع، وبالعمليات الفنية، وبالمسائل ذات الطابع العملي فقد جاء الأخير ـ على عكس الأول ـ فعمل على تغيير معالم الهندسة بجعلها تابعة لعلم عام يدرس النسب الموجودة بين المقادير أياً كانت ومن ثم كان الأول عالم هندسة أصيل،

في حين كانت دراسات الأخير للموضوعات الرياضية جزء من علم عام ينتهج الجبر Algèbre وإذا كان هذا الاختلاف بين الفيلسوفين يتعلق بموضوع الرياضة فهناك ثمة اختلافات أخرى تظهر بينهما من ناحية المنهج وهي : ـ

أ ـ على الرغم من اتفاق الفيلسوفين حول مسألة القياس باعتباره منهجاً لعرض المسائل، وحلها وليس لاكتشاف الحلول إلا أن «بسكال» قد أولى للقياس أهمية كبرى في براهينة الرياضية أكثر مما فعل ديكارتي .

ب ـ ترتب على استناد الأول إلى القياس رؤيته للأشكال الهندسية في واقعها، واتجاهه إلى حلها عن طريق الحدس، والكشف، والتخمين، أو ما يعرف (بالبصيرة)؛ ومن ثم استعان في حلوله للهندسة بنظرة هندسية كاشفة تظهر له من خلالها كل مسألة على حدة بكل خصائصها، ومميزاتها. في حين اتجه الأخير في دراسته للهندسة إلى تحليل الموضوعات الهندسية وردها إلى معادلات جبرية، ومحاولة دراسة الدوال Fonction المعبرة عن هذه العلاقات.

جـ ـ لقد توصل الأول إلى التمييز بين الروح الرياضية، والبصيرة أي بين المعرفة العقلية، والقلبية ومن ثم توافر لديه عنصر الوجدان الإلهام بالإضافة إلى اهتماماته العقلية بالرياضية في حين إتجه الأخير إتجاهاً عقلياً لا صلة بالوجدان وهذا ما أشار إليه إليوت في التميز بين «ديكارت» و «بسكال» بقوله: شتان ما بين روح الهندسة والروح الرقيقة إنه نفس خلط العالم بين الرجل الشريف والطبيعة الدينية، والميل الحمس إلى الدين،

الذي جعل بسكال وحيداً متفرداً في هذا الاتجاه[1].

د- إن موضوع التميز بين البصيرة عند «بسكال»، والحدس عند «ديكارت» إنما هو دليل على عمق الاختلاف بين منهجيهما ففي حين أشار الأول إلى أهمية روح الرقة، أو البصيرة كوسيلة للمعرفة. وهي - كما سبق تعريفها - معرفة شعورية سريعة وبديهية تعتمد على الاستدلال المضمر، وتتم بطريقة كشفية فنية - نجد الأخير يشير إلى الحدس[2] والذي وإن كان يسير في نفس المراحل السريعة التي تمر بها البصيرة عند الأول إلا أن ثمة اختلافاً جوهرياً يبرز بينها فالبصيرة عند الأول أو (الحدس البسكالي) ذو مقدمات قلبية شعورية، تجرد القلب من الشوائب فيصبح الانتباه فيها قلبي، وشعوري في حين أن مقدمات الحدس الرياضي عند الأخير عقلية، لا شعورية تفرغ العقل من شوائب الحس، وتركز على موضوع البحث وقد يطول الطريق في الوصول إلى هذه الومضة الفكرية. ومن ثم فالحدس لا يقوم إلا في ذهن خالص، ولا يصدر إلا عن نور العقل فهو يعد ذلك بصيرة العقل، ورؤيته لطبيعة الشيء، وماهيته.

كانت هذه هي أوجه الاختلاف بين مفهومي الحدس عند «ديكارت»، والبصيرة عند «بسكال» باعتبارهما طريقان: - المعرفة، والكشف

---

(1) Eliot. T. S; **Pensée of Blaise Pascal** Translated dy wttrrotter, London J. M. dent, Sonsltd 1943 PXI.

(2) الحدس الديكارتي هو إدراك للشيء في لمحة، أو ومضة Flash وهو نور مطري يجعل المرء يدرك الفكرة في لمحة خاطفة دون أن يستند إلى مقدمات ويستطيع الإنسان به أن يعرف الحقائق البهية كالدائرة، والمثلث كما يعرف ذاته مفكراً. وهو لا يتوقف على المعاني، ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكدة وطبائع بسيطة Natures simples وهذه الطبائع هي الخواص الطبيعية المجردة التي لا تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع الذهن معها أن يقسمها إلى أجزاء أكثر تميزاً منها.

A. T. Oeuvres de Déscartes Paris 1905 P. 599.

الرياضي، وهما في الوقت نفسه يفضيان بنا إلى مواجهة نوعين من المعارف أحدهما مستمد من القلب، والآخر من العقل فما معنى معرفة قلبية[1] وأخرى عقلية وما هو موقف «بسكال» من كل نوع منهما؟. هذا ما سوف نشير له حين التعرض للمعرفة عنده بين العقل، والقلب.

وهكذا يتضح أن «بسكال» كان من العلماء الواقعيين أصحاب المناهج القريبة من الواقع العلمي، لم يعر اهتماماً بدراسة الميدان الجبري المجرد على نحو ما فعل «ديكارت» لأن تصوره لفكرة كانت تثير عنده فكرة السطح، وحاصل ضرب ثلاثة أعداد تثير فكرة الجسم، ومن ثم اتخذت الأعداد في خياله صورة الأشكال الهندسية، وليس مستغرباً بأن تكون نظرة «بسكال» على هذا النحو فقد كان فيلسوف عقلي يركز بحثه على المسائل الواقعية، ومدى صلتها بالتجربة العملية الإنسانية.

إن طريقة «بسكال» هي نموذج المنهج تدرس المسائل على ضوئه كل على حدة: ومن جهتها الخاصة، ووفق منطقه المحدد، والمرسوم فلم يكن لديه، مبدأ عام للاستدلال كما كان الحال عند «ديكارت» الذي اصطبغ فكره بطابع جبري رمزي خالص، أكسبه فكره صفات الجبر المجردة فتحولت المقادير الهندسية وفق منهجه إلى معادلات جبرية ولم تسلم من ذلك أيضاً المقادير الطبيعية فرأى المسائل خاضعة لمنهج عام يستمد أسلوبه من الجبر، والهندسة التحليلية.

وعلى الرغم من أن «بسكال» صب اهتمامه على مجالي الرياضة، والهندسة بيد أن ذلك لم ينسه الاهتمام بشعائر عقيدته التي توجه إليها بوجدانه، كما اهتم بقضايا العلم بذهن العالم الرياضي، والطبيعي وقد أتاح له

---

(١) نجيب بلدي: ديكارت. دار المعارف بمصر القاهرة ١٩٥٩م ص ٣٦.

هذا الاهتمام فرصة روحية لعمل تجربة دينية، كما هيىء لـه المجال لقبـول ما نتج عنها من حلول.

١ ـ الأعمال الرياضية لبسكال:

بينـا ـ فيما سبق ـ أن بسكـال كان ريـاضياً Mathèmaticien مشهـوراً ذا اهتمامات شغوفة بأبحاث الـرياضيـات التي ساهمت نشـأته الأولى في تـزكيتها حيث تلقي برنامجاً للتعليم كان للرياضة فيه مكانتها البارزة. وإنتهى الفيلسوف إلى أن وسائل المعرفة الرياضية العقلية إنما تأتي عن طريق البصيرة، كمـا ميز بين المعـرفة القلبيـة والعقلية. وسـوف نعـرض في هـذا المـوضـوع لأعمـالـه واكتشـافـاتــه العلميــة في مجــال العلم الـريــاضي، وكيف تمكن من تحقيق مجهودات مثمرة في هذا المجال.

أ ـ الآلة الحاسبة La machine d'arithmètique:

تعد الآلة الحاسبة من أوائل المخترعـات الريـاضية لبسكـال التي أسهم بهـا في تقـدم العلم الـريـاضي في عصـره. كمـا أفـاد بهـا المجـال العلمي، والوظيفي وبخاصة مجال الحسابات، وأعمال المالية العامة.

وترجع قصة اختراع هـذه الآلة إلى مـا راود خيال «بسكـال» العلمي من فكرة صناعتها عندما رأى ما وصل إليه حال والده من جهد، ومشقة في أعمـال الضرائب[١]، ومن ثم فكر في صنعها لتيسير مهمة والده في جمع الضرائب.

وقد عانى في سبيل إخراجها مصاعب بالغة أثناء مراحـل صناعتهـا التي استغرقـت زمناً طويلاً، قام خلالـه بتركيبهـا ثم حاول تجـزئتها مـرة ثانيـة، ثم عدلها، وبعد حوالي عشر سنوات ظهرت آلة الـرياضـة أو (الآلة الحـاسبة) في شكلهـا النهائي بعـد أن بذل جهـداً كبيراً فكـان يتواجـد مع العمـال في موقـع

---

(١) Strowski, F; Ouvres PXX Biog.

عملهم، يعمل ويقوم بتوجيههم. وترجع صعوبة صناعة هذه الآلة ـ فضلاً عما سبق ـ إلى ظروف الصناعة الآلية التي كانت ما تزال في مراحلها الأولى.

وقد ذكر «بسكال» قصة إختراعه لها في الخواطر مشيراً إلى دورها في عملية الحسابات. فشبهها بالحيوان في طريقة عملها وميز بينها وبينه بتمييزه عنها بوجود الإرادة في حين أنها لا تفعل شيء يدل على وجود إرادة لها[١] ويقول «بسكال» في إحدى خواطره: ـ «إن آلة الرياضة إنما تعطي نتائج تقترب كثيراً من الفكر عند الحيوانات Les animaux لكنها لا تفعل شيء يدل على وجود إرادة مثال الموجودة عندهم»[٢].

وتشير هذه الخاطرة إلى أهمية الآلة الحاسبة من جهة، كما تبين الاتجاه الآلي الذي كان مسيطراً على عقول ومفكري هذا العصر والذي كان ينحو إلى تشبيه الحيوانات بالآلات وهو من الموضوعات التي طرقها «ديكارت» في فيزيقاه تمشياً مع الاعتقاد السائد عن الآلية الميكانيكية الذي سيطر على اتجاه الفكر في القرن السابع عشر.

ويعلق «سترويسكي» مؤرخ حياة «بسكال» على قصته اختراعه لهذه الآلة واهتمامه بها وكيف سيطرت فكرتها على ذهنه، والأسباب العقلية التي دفعته إلى التفكير في اختراعها التي كان أهمها اتجاهه إلى البحث في العلوم المجردة بعد أن ترك البحث في الهندسة الخالصة Gèomètrie pure التي كان يدرس فيها تقاطع المخروطات Les sections coniques، ولكن اهتمامه بهذا المشروع ولم يقطع عليه الطريق في موضوع الهندسة فقد استند مشروعه لهذه الآلة على بعض موضوعات هندسية. مما[٣] يدل على أنه كان متأثراً بالهندسة أثناء تنفيذ اختراعه.

---

(١) Pascal. **Les Pensèes** P N 34 P. 131.

(٢) Strowski'f; **Pascal et Son Temps** P. 54.

(٣) Ibid.

أسهب «بسكال» في شرح عمل هذه الآلة لجميع معاصريه الذين اهتموا بمعرفة تركيبها[1]، وطريقة استخدامها، وما يتعلق بطريقة عملها من تركيبات dispositions، وأبعاد dimentions، والعلاقة بين أجزائها التي كانت تعمل طبقاً لمنهج الهندسيين.

وجدير بالإشارة أن هذا الاختراع قد ذاع صيته زمناً طويلاً بين العلماء Les savants حتى أن «هيجنز» قام بمحاولات متكررة للتوصل إلى صنع مثيلتها في عام ١٦٥٠م. ولما كثرت الآراء حول صناعتها، وحاول العلماء تمثلها والقيام بصنعها أطلق عليها إسم الآلة البسكالية نسبة إلى «بسكال» La Pascaline تفادياً لحدوث خلط بين العلماء حول نسبتها إلى «بسكال»، أو غيره من علماء عصره.

ب ـ المثلث الحسابي Triangle arithmétique :

لم يتوقف الأمر «ببسكال» عند حد اختراعه للآلة الحاسبة فاجتهد وحرر مقاله عن المثلث الحسابي الذي تكشف له أثر رؤية هندسية لقطيع من الأغنام تأدى منها إلى اكتشاف عددها وكان أربعمائة رأس.

وجدير بالذكر أنه منذ عام ١٦٥٤م ـ وهو العام الذي كتب فيه مقاله عن المثلث الحسابي ـ كتب «بسكال» مجموعة من الأعمال العلمية من بينها بحث صغير ميّز فيه بين المراتب الرياضية مهما اختلفت فيما بينها حيث تبين له وجود اختلافاً لا متناهي بين هذه المراتب العددية. وقرر في نهاية هذا البحث الرياضي أن مقداراً متصلاً لا يكبر إذا أضفنا له مقداراً أياً كان من مرتبة هندسية فوقه، ومن ثم لا يمكن جمع النقاط إلى الخطوط، ولا الخطوط إلى المساحات، ولا هذه إلى الحجوم، أو بمعنى آخر إن الجذور لا يمكن أن يكون لها حساب أمام المربعات التي لا يكون لها حساب أمام المكعبات،

---

(١) Ibid P. 54.

التي لا يكون لها حساب أمام مربعات المربعات. وهذا يعني أن دراسة الكميات العليا تستلزم إهمال الكميات الدنيا كما لو كانت عدماً مطلقاً، ويبدو أن مسألة التمييز بين المراتب الرياضية كانت ذات أهمية كبرى في فلسفة «بسكال» بوجه عام وخاصة في مسألة الدين لأنها مهدت للتمييز الخطير الذي سيشير إليه في مؤلفه الخواطر مميزاً فيه بين مراتب ثلاثة للعظمة، هي عظمة الجسد، والمادة، وعظمة العقل، وعظمة الحب عند الأولياء والقديسين وتبدو صراحة «بسكال» واضحة في تقريره للمسافة اللامتناهية بين المراتب المذكورة للعظمة تماماً كما هي واضحة في نفس تقريرها عن الاختلاف الجوهري والمسافة اللامتناهية بين المراتب الرياضية. وهذا يشير إلى وضوح عقل «بسكال» الذي انسحب على جميع المجالات بنفس الدرجة.

وتشير هذه المراتب الثلاثة للعظمة المشار إليها في مؤلفه إلى عقلية منظمة تنتقل من مرتبة إلى أخرى بالتدريج ويعزى ذلك إلى تأثير الرياضة على فكره بحيث جعلته يخلع النظام والكمال على الأشياء.

جـ - المنحنى الدحروجي Cycloide :

يعد موضوع المنحنى الدحروجي من بين الموضوعات الرياضية الهامة التي أجتهد بسكال في التوصل إليها. فقد تعذر على العلماء في عصره الحصول على رمز يمكن حسابه Symbole Calculable للمساحات الأكثر انتشاراً في الطبيعة وهي المساحات المنحنية Aire Curvilingues وكذلك للخط الأكثر انتشاراً في الطبيعة وهو الخط المستقيم الدائري من خط العجلة وما أن توصل إلى هذا الكشف الجديد حتى سطع نجم علم الهندسيين، وأصبح منذ عام ١٦٥٨م علماً للمستقبل Le Science de L'avoir.

ويعد بحث «بسكال» في موضوع المنحنى الدحروجي صدى لحادث ألم بضرسه ذات مساء فحال دون نومه. وأثناء هذا الألم الذي أحس به أخذ

يفكر في هذا الموضوع وهو يروي أن استغراقه في التفكير قد خفف من وطأة الألم الذي انتابه ويحكي عن هذا الموقف: أنه في صباح اليوم التالي لهذا الحادث توجه إلى زيارة صديق عزيز، وأبلغه بما توصل إليه مساء الأمس فشجعه على الاستمرار في هذا المشروع الهندسي الكبير، ودفعه لنشره حتى يقرأ العلماء عمل علمي لبسكال ويتأكد لهم أنه لا خلاف بين العقليتين العلمية، والدينية.

ويبدو أن موضوع المنحنى الدحروجي لا يقل أهمية في دراسته عن المستقيم، والدائرة ويمكن تعريفه على أنه المنحني الذي تأخذه نقطة على محيط دائرة في دورانها حول خط مستقيم دون انزلاق.

ومع ما بلغه «بسكال» من شهرة ومجد في مجال العلم نراه متواضعاً وطموحاً، شغوفاً بالنجاح محذراً من الغرور الذي يصيب بعض العلماء فيقول:
- «يجب على من يبحثون عن المجد، ويبذلون الجهد في اختراع ما هو جديد، ومبتكر ألا يدعون علمهم الكبير بل يقنعون بحدود قدراتهم»[١].

وربما يكون «بسكال» قد قصد من وراء هذه الخاطرة السنوية بموقف «ديكارت» العالم الكبير الذي دحض علمه واستهان بمكانته، وقلل من قيمته العلمية حينما أطلعه الأب مرسين على بعض أعماله العلمية، ومما يؤكد هذا المعنى ما يتميز به أسلوبه من الإشارة الرمزية. والتصريح بمن أصابهم الغرور مما يعطي لنا انطباعاً بحقيقة ما يهدف إليه في هذه الخاطرة من نقد «ديكارت» ثم انطلاقه إلى المعنى المحدد لشخص معين - يقصده في هذا النص - إلى توجيه تحذير لعلماء عصره ومفكريه - بالابتعاد عن نقيصة الغرور التي تحول دون علم العالم، ومجده.

وهكذا يبدو «بسكال» ذكياً وعبقرياً، تشهد بذلك مخترعاته، وأبحاثه في

---

(١) Pensèe S Pensèe 305 P. 180.

مجال الرياضيات مثل قوانين المثلثات، وحساب الاحتمالات، ونظرية لعبة الروليت، والمنحنى الدحروجي[1]. وإذا أشارت هذه الدراسات إلى شيء فإنما تشير إلى ذكاء خارق في حل المسائل الرياضية مهما بلغت درجة تعقدها، ومحاولة التوصل إلى قواعدها بمهارة بالغة، وإلى البراعة في اختصار الطرق، والأساليب التي تؤدي إلى أسرع النتائج، مع مقدرة عالية على التحليل، والإقناع، والإرتفاع بالفروض الرياضية العادية إلى مستوى اللانهائيات.

---

(١) يقول ستروبسكي مؤرخ حياة «بسكال»: «أنه وجد مشقة بالغة في دراسة موضوع الروليت الذي أجهد عقله في بحثه والذي بسببه ترك الهندسة إلى الأبد وذهب إلى الريف للاستجمام واستعادة صحته غير أنه لم يشعر بالتحسن الملموس إلا بعد عام ١٦٥٩م وفي عام ١٦٦٠م بلغت صحته النفسية والجسمية ذروتها واستطاع العودة إلى كليرمون خلال شهري مارس وأبريل، وظل بها حتى شهر أكتوبر حيث كتب رسالة مشهورة إلى فيرماه يعرض فيها مسألة وداعه لعلم الهندسة.

Strowski, **Oeuvres completes Vc** (1) P LXXX 11.

الفصل الرابع

مشكلة الطبيعة

* مقدمة
1 ـ مشكلة الطبيعة في القرن السابع عشر.
2 ـ فلسفة الطبيعة بين بليز بسكال، ورينيه ديكارت.

مقدمة

قدمنا ـ في الفصل السابق ـ لمجهودات «بسكال» في مجال العلم الرياضي ومبلغ ما حققه من نجاح، وشهرة بفضل ابتكاراته واختراعاته في مجال الرياضيات. وفي هذا الفصل نعرض للفلسفة الطبيعية عنده ودور التجربة في تدعيم علمه بظواهر الطبيعة.

ويبدو أن «بسكال» لم يكن يختط لنفسه منهجاً علمياً فلسفياً بل كان ينتقل من مجال البحث في العالم الرياضي، إلى مجال الفلسفة الطبيعية محاولاً سبر أغوارها، ثم إلى مجال الدين، ومن ثم كان لزاماً عليه أن يختار لكل منهما منهجاً خاصاً أو أكثر، ويرجع السبب في ذلك إلى أثر التربية العملية، والمنهجية التي تلقاها عن والده والتي نمت فيه روح التخصص الذي كان هدفاً رئيسياً لهذا المنهج فلم تقتصر تربيته على مجرد تزويده بالثقافة الشاملة، بل ركزت بصفة خاصة على موضوع التخصص الذي انتقل عن طريقه من دراسة الرياضيات إلى فلسفة الطبيعة ومنها إلى الدين ولكل من هذه المجالات منهج محدد خاص به.

وترجع البداية الحقيقية لاهتمام «بسكال» بالعلم الطبيعي إلى أوائل عام ١٦٤٦م وهو العام الذي بدأ فيه اتصاله بجماعة بور رويال، كما بدأت دراساته وأبحاثه في مجال العلم الطبيعي على يد «بير بيتيت» Pierre petit أحد أصدقاء الأسرة، وكان يعمل مهندساً، وعالماً في الطبيعة. سمع عن تجارب «تورشلي» البارومترية أثناء عودته من إيطاليا، وتحدث إلى

بسكال» بشأنها وقرر إجراثها مرة ثانية في مدينة روان، ومنذ ذلك التاريخ بدأ «بسكال» يتجرىء على ميدان الطبيعة باحثاً مجرباً.

ويبدو أنه وجه اهتماماً كبيراً إلى مجال الكشف في العلوم باعتبار أن علم الطبيعة كان ـ في مفهومه ـ هو العلم العام، والفلسفي للكون، ونقطة البدء لكل ميتافيزيقا تفسر الطبيعة، والكون.

١ ـ مشكلة الطبيعة في القرن السابع عشر :

واجه القرن السابع عشر عدداً من المشكلات المتعلقة بالطبيعة، كان من أبرزها مشكلة الفراغ Vide التي كانت من المشكلات الهامة، والغامضة في ذلك الحين، كما كانت من أكثرها اختلاطاً بين العلماء لاندراجها في مجالي الطبيعة، والفلسفة معاً.

فقد نفى الفلاسفة الذين لم يستطيعوا التمييز بين الفراغ، والعدم إمكان توافر فضاء فارغ espace vide وآية ذلك التصور المبكر لعلماء المدرسة الكيمائية الذين أنكروا وجود خلاء، وكان «جسندي» واحداً منهم وكذلك «ديكارت» الذي تصور العالم ملاء وأنكر الخلاء. أما الذريون Atomistes فقد قالوا بوجود الخلاء وقسموه إلى نوعين أولهما الفراغات الصغيرة الموجودة بين الذارات Atomes التي تسمح لها بحرية الحركة، والدوران. وثانيهما الفراغات الكبيرة التي تتكون من تجمع فراغات كثيرة صغيرة وهي ذات امتداد محسوس وقد رأى الذريون ضرورة وجود هذه الفراغات الموجودة بين الجزئيات التي تعجز أي قوة إنسانية عن إيجادها.

وتبدأ هذه المشكلة منذ عام ١٦٤٤م وهو الوقت الذي بدأ فيه «تورشلي» Torricelli تجربته في الضغط الجوي وقد وصف لنا «بسكال» هذه التجربة بقوله: «لقد أحضر «تورتشلي» أنبوبة من الزجاج Un tuyau de verre ذات أربعة أرجل وهي مفتوحة من جزء منها ومغلقة من الجزء الآخر المليء بالفضة اللامعة (الزئبق) Le vif argent وفتحة أخرى تقفل بالأصبع أو بطريقة أخرى وتوضع الأنبوبة بطريقة عمودية على السطح، وتوضع الفتحة المقفلة أسفل وتغمر في المياه لمسافة اثنين، أو ثلاثة أصابع من الزئبق[١].

وقد أحدثت تجربة «تورشلي» ثورة في علم الطبيعة فقد انصبت على

---

(١) Strowski, Fourtunat; **Oeuvres completes** P. 119.

موضوع الفراغ الذي كان في مقدور أي عالم الاستدلال عليه، غير أن العلماء لم يجترؤا على إجراء تجربة بمثل شجاعته وجرأته، ومن ثم فقد أحدثت هذه التجربة سبقاً علمياً كما أتاحت للعلماء الفرصة في إجراء تجاربهم فحلت الملاحظات محل الفروض، واختفت الميتافيزيقا بصورة نهائية من هذه المشكلة التي أدخلت إلى علم الطبيعة الأنبوبة التروتشيلية Tube de torricelli وقدمت لنا الشروط التي تحقق من وجود الفراغ.

وقد ذاعت شهرة تجربة «تورشلي» في عصره، فسمع بها الأب «مرسين» عندما كان يسافر إلى إيطاليا، ولما عاد إلى فرنسا أخذ ينقلها للعلماء عام ١٦٤٤م الذين شجعوها ومن ثم حازت التجربة على شهرة عظيمة.

ومع ما حققته التجربة من شهرة ونجاح فإن «مرسين» لم يخبر «ديكارت» بها مما أثار دهشته فكتب يقول له: «إنني مندهش كيف احتفظت بما تعرفه عن هذه التجربة طيلة أربع سنوات بدون أن تخبرني بها، إنها لفجوة غريبة فيما تنقله لي من معلومات»(١).

I

أ ـ تجارب بسكال في قياس الضغط الجوي:

بعد أن سمع «بسكال» بتجربة تورشلي بدأ في الدخول إلى عالم التجربة العلمية في مجال الطبيعة. فبدأ في إجراء تجربته منكراً رأي «جاليليو» الذي ذهب فيه إلى نفور الطبيعة من الخلاء ولما كان «بسكال» يشك في قيمة هذه الكلمات وفعاليتها، فقد لجأ إلى مسألة ثقل كتلة الهواء Pesanteur de L'air حتى يستطيع الكشف عن هذه المشكلة.

ب ـ تجربة بسكال تأكيد لملاحظات تورشلي:

ولتأييد ملاحظات «تورشلي» بدأ «بسكال» تجربته العلمية في قياس

---

(١) A. T. **Oeuvres de Discartes** correspondance ecrit le 13 Decembre 1664. P. 417.

الضغط الجوي باستخدام الأنابيب، وسائل الزئبق، وقام بإجرائها على نحو ما نعل «تورشلي».

وقد لاحظ بعد الانتهاء منها ارتفاع الزئبق في الأنبوبة إلى مسافة معينة تاركاً الجزء العلوي منها فارغاً. ثم أعاد تجربته مرة ثانية على مستوى البحر حيث لاحظ أن ارتفاع الزئبق في الأنبوبة قد بلغ ٧٦ سنتيمتر. ومما ساعد على نجاح تجاربه هو إجرائها في ميدنة روان التي تشتهر بصناعة الزجاج مما يسر له الحصول على ما يلزم لها من أنابيب، وأواني زجاجية دقيقة.

وبعد تكرار التجارب وتنويعها تأكد له ثبات النتيجة التي توصل إليها، وخاصة بعد استخدام النبيذ. أو الماء بدلاً من الزئبق، كما أجراها في وقت واحد على قمة جبل، وعلى سفحه، وفي أسفله فلاحظ انخفاض مستوى الزئبق في الأنبوبة بنسب مضطردة حسب الارتفاع [١].

ومما تجدر الإشارة إليه أن تجربة «بسكال» قد أتت سلبية في مرحلتها الأولى حيث رفض فيها مبدأ نفور الطبيعة من الخلاء ـ وهو مبدأ من المبادىء المدرسية المعروفة في الطبيعة ـ غير أن الفراغ البارومتري يدل على أن الطبيعة لا تنفر من شيء ما، فما هي إذن علة ارتفاع الزئبق في الأنبوبة؟ ويبدو أن «بسكال» لم يكن قد اطلع على جميع أقوال «تورشلي» في هذا الصدد، وإن كان قد توصل بمجرد التخمين إلى فرضه القائل: «بأن ضغط الهواء هو سبب ارتفاع الزئبق في الأنبوبة، ووقوفه عند حد معين» [٢].

وقد عرض «بسكال» لموضوع قياس الضغط الجوي بشكل مفصل في خلاصة مقالتيه العلميتين وهما مقال ثقل كتلة الهواء، وآخر في توازن السوائل؛ فأشار إلى نفور الطبيعة من الخلاء، وحاول إثبات عكس ذلك.

(١) Strowski, Fortunat; **Oeuvres completes** P. 127.

(٢) Ibid.

كما بحث في توازن السوائل وغيرها من مسائل علمية تتعلق بهذا المجال.

جـ ـ ملاحظات حول تجربة بسكال:

أعاد «بسكال» تجربة «تورشلي» بدقة فائقة وبراعة، ونوع فيها بغرض التوصل إلى نتائج يقينية بصددها ومما ساعد على نجاح التجربة، وذيوع شهرتها مجموعة العوامل التالية:

١ ـ قدرته على تنويع التجارب فقد أجرى تجربته على ما يقرب من ألف حالة مختلفة حتى يتسنى له إثبات صدق نتائجه.

٢ ـ قدرته على تذليل الصعاب، والعقبات التي واجهته أثناء إجرائها والمتعلقة بأماكن إجرائها، وتوفير أدواتها. والحق أن الفضل يعزى لبسكال فيما حققته التجربة من شهرة ونجاح تطلب مزيد من الدقة، والعناية والصبر، والوقت، والإمكانيات المالية، والمادية. ومما يذكر عن هذه المصاعب أنها كانت تحتاج لسائل الزئبق وكان باهظ الثمن، ويستلزم استخدام أنابيب زجاجية رقيقة، كما تطلبت التجربة أيضاً وجود أيدي عاملة وكانت قليلة في ذلك الحين.

ومع أن «بسكال» لم يسمع عن تجارب تورشلي إلا شفاهة إلا أنه تخيل الفرض الذي افترضه هذا العالم الذي يرمي إلى أن ضغط الهواء هو سبب ارتفاع الزئبق ووقوفه عند حد معين. ومع ذلك فقد تريث عند إجرائه لتجاربه لاعتقاده بأن الفرض الذي تؤيده الظواهر الملاحظة لا يكفي للتفسير، وليس بالضرورة صادقاً بل تكفي أول ظاهرة تعارضه لنقضه مهما كان من أمر الظواهر السابقة والمؤيدة له. ومن ثم توصل إلى أن البحث التجريبي يستند إلى مبدأ واحد هو إن الطبيعة تكون قاطعة في ردها على سؤال عالم ما وخاصة إذا كان هذا الرد سلبياً[1] وهذا ما عبر

---

(١) **Lettre de Blaise Pascal au pere Noel,** Paris, Le 29 Octobre 1647, P. 25.

عنه «بسكال» في خطاب إلى الأب نويل P. Noel بتاريخ ٢٩ أكتوبر عام ١٦٤٧م.

وهكذا يصبح على دارسي الطبيعة أن يراعوا الحذر في تفسيراتهم حتى يكونوا في مأمن من الخطأ بعد أن يراعوه في الملاحظة والتجريب[١].

إن «بسكال» يرى أن الفرض الصحيح الذي يرضاه العقل العلمي ويؤمن به هو الذي لا يحتمل أي معارضة من الطبيعة. ومن ثم يجب التنويع الذي يعد شرطاً أساسياً للتفسير العلمي حتى تثبت لنا صحة الفروض. ولا سيما وأن «بسكال» قد اجتهد في المراجعة، والفحص وتردد طويلاً قبل البدء في تجاربه في سبيل الوصول إلى نتائج صحيحة ولا مرد لها وهذا ما تدل عليه إعادته لتجربته في قياس الضغط الجوي ومحاولته الجادة تنويعها فمن مستوى البحر إلى قمة الجبل إلى التجربة المعتادة فوق أرض ما لمعرفة السبب وراء اختلاف ارتفاع الزئبق في هذه الأماكن المختلفة. فضلاً عن قيامه بإجراء تجارب متماثلة في نفس الوقت، وبنفس السائل والأنابيب الزجاجية التي تعمل في ذات اللحظة على قمة جبل وفي أسفله.

وقد استعان «بسكال» في إعداد هذه التجارب وملاحظتها بزوج شقيقته «فلوران بيربيه» فساعده في إعدادها داخل مدينة كليرمون التي كان يقيم فيها وتقع على سفح جبل يبلغ ارتفاع قمته حوالي ١٨٠ متراً فوق مستوى البحر. وكان «بيربيه» يكتب «لبسكال» ملاحظاته، وما توصل إليه من خلال تجاربه التي اتفقت نتائجها مع بعضها البعض. وبذلك تأكد له صدق افتراضاته فكان ارتفاع الزئبق على قمة الجبل أقل منه على مستوى

---

(١) Ibid.

البحر بنسبة تتفق اتفاقاً عددياً مع مقدار الارتفاع. وهكذا توصل بعد إجراء تجاربه المتعددة، والمتنوعة إلى أن ضغط الهواء هو السبب الوحيد لارتفاع الزئبق الذي يقل كلما ازداد الضغط كما يزداد كلما قل وفق نسبة عددية دقيقة كل الدقة تشهد بذلك التجارب المتنوعة من جهة، والإتفاق في المقاييس العددية من جهة أخرى.

د ـ تجارب قياس الضغط الجوي بين بسكال، وتورشلي:

مما سبق يتبين لنا أن «بسكال» قد قام بإعداد تجربة قياس الضغط الجوي الذي أبلغه بها شفاهة بير بيتيت والأب «مرسين» فاجتهد في إجراء تجربة مماثلة لتلك التي قام بها «تورشلي» ولما كان مؤمناً بأن تنويع التجارب، ومع اختلاف الظروف يساعد على الوصول إلى نتائج يقينية ومؤكدة، ودقيقة فقد أجرى تجربته عدة مرات على ارتفاعات مختلفة، وفي ظروف متباينة حتى يتأكد من صحة نتائجها عن قياس الضغط الجوي.

ومع ما بلغه «بسكال» من نجاح في تحقيق تجاربه إلا أن أعداءه والمعترضين على منهجه نفوا مجهوداته في هذا الميدان، وأغفلوا ما توصل إليه من نتائج بزعم أن «تورشلي» سابق عليه في هذا المجال. ولما كنا قد أشرنا من قبل «إلى قصة بسكال» مع هذا الاكتشاف العلمي. وما بذله من جهد، ووقت، ومال في سبيل إعادة تجاربه من خلال ظروف إعداد التجربة الشاقة التي كان إعدادها صدى لما سمعه، وتناقله العلماء عن تجارب «تورشلي» في إيطاليا فليس من المعقول أن يتوصل «بسكال» ـ وكان عالماً ينتهج طريق العلماء إلى نفس النتائج التي توصل إليها الأول لو لم يبذل من الجهد، والصبر الكثير. ولو لم ينوع تجاربه، ويختار أجهزتها وأماكنها، ويعمل على مشاهدتها في سبيل الوصول إلى نتائج إيجابية وحقيقية في تجاربه البارومترية.

وسوف نبرز في هذا الموضع ثلاث نواحي تفوق فيها «بسكال» على «تورشلي» هي:

أ - إنه قد تميز على «تورشلي» في تنويع تجاربه البارومترية فقد أشرنا إلى أنه قد أجراها على سفح، وقمة جبل كما استخدم فيها مواد غير الزئبق كالنبيذ، والماء حتى يتيقن من صحة فروضه. مما يعطي لاهتمامه العلمي في هذا المجال صفة الجدية والالتزام، والشغف بالتجربة في جميع مراحلها.

ب - إن الفضل يعزى له في تفسير ظاهرة الضغط الجوي، وقياسها بعد أن دلل على وجوده تجريبياً، كما فسر الظاهرة ذاتها تفسيراً علمياً، وفلسفياً ومن ثم فقد هدم مبدأ من مبادىء العلم الطبيعي لدى القدماء الذين اعتقدوا أن الطبيعة ملاء لا خلاء فيها، وكان «ديكارت» يتفق معهم في ذلك فيتصور أن الخلاء الموجود بأعلى الأنبوبة مليء بمادة لطيفة، وهو تصور يرجع تاريخياً إلى مبادىء الطبيعة عند المدرسين والمعروف بنفور الطبيعة من الخلاء. فالخلاء البارومتري إنما يدل على أن الطبيعة لا تبغض شيئاً، ولا تنفر من شيء لأن البغض، والنفور من خصائص النفس لا من خصائص المادة، أو الأجسام.

جـ - كان لبسكال السبق في تصور الظاهرة البارومترية، أو ظاهرة الضغط الجوي باعتبارها جزءاً من ظاهرة أعم في الطبيعة بل مظهراً لقانون عام في العلم الطبيعي هو قانون توازن السوائل[1] L'equilibre des liqueurs

---

(١) يرى بسكال أن «قانون توازن السوائل» هو تطبيقاً لمبدأ عام في علم الميكانيكا هو «مبدأ توازن القوى الميكانيكية» ومن ثم تميزت دراسته في علم الطبيعة بالانتقال من الأبحاث الخاصة إلى المبادىء العلمية العامة القائمة على التجربة، والمنهج التجريبي وهي ميزة اختص بها علماء عصره أمثال «ديكارت «وتورشلي».

ويلاحظ أن اهتمام «بسكال» لم ينصب على تجارب البارومتر المتعلقة بالضغط الجوي فحسب بل كانت له اهتمامات بموضوع السوائل بصفة عامة وهذا ما عبر عنه في كتابه. توازن السوائل. الذي لم ينشر ألا بعد وفاته لكنه كان قد توسع في هذا الكتاب بما نشره في نفس العام في كتاب له تحت عنوان آخر هو ثقل كتلة الهواء Pesanteur de la masse d'air.

والحق أن «بسكال» قد رجع في بحث موضوع هذه الكتب وغيرها كالمقال في الفراغ Traitè du vide - الذي لم يحرر منه سوى أجزاء - إلى بحوث وآراء سائر علماء الطبيعة السابقين عليه في موضوع السوائل، ، والغازات فضلاً عن تتبعه لهذه الأبحاث العلمية تتبعاً تاريخياً منذ «أرشميدس» حتى علماء القرن السابع عشر مجتهداً في تحليل آرائهم، ونظرياتهم محاولاً الربط بين الظواهر الجديدة التي ساهم في الكشف عنها، والظواهر الطبيعية بصفة عامة[1]. ومن ثم تصور أن مبدأ توازن السوائل يعد تطبيقاً لمبدأ عام في علم الميكانيكا هو مبدأ توازن القوى الميكانيكية وصلتها بالمسافات.

مما سبق نرى أن اتجاه بسكال العلمي في دراسته للطبيعة يتميز بالانتقال من أبحاث خاصة إلى مواقف علمية شاملة، ثم محاولة إنشاء علم جديد على أساس تجريبي ولهذا فأنه يتميز على كل من «تورشلي» و «ديكارت» [2].

هـ - تصور مشكلة الفراغ بين بسكال، وديكارت:

سبق أن أشرنا إلى أن «ديكارت» قد أطلع على تجربة تورشلي بعد مرور ما يقرب من أربعة أعوام ويرجع السبب في ذلك إلى إغفال ذكر «مرسين» لها وهو ما تعجب له «ديكارت» كثيراً.

---

(١) Strowski. F. **Pascal et son temps** V. 2 P 159.

(٢) د. نجيب بلدي، بسكال ص ٥٢.

والحق أن «ديكـارت» لم يكن يعلم تجارب «بسكـال» ونظريـاتـه، التي برهنت على خطأ الحركة الدائرية، وعدم جـدوى المادة اللطيفـة Montraient lerreur de movement ciculaire et l'inutilite de la matiere subtile.

وكـان «ديكارت» قـد تصور العـالم ملاء Pleinلا خـلاء فيه تحـدث فيه الحركات بطريقة دائرية يقول عن حركـة العالم الجـديد: «إن أي جسم يتـرك مكانه عن طريق الحركة يحل محله جسم آخر وهكذا دواليـك فليس ثمة فـراغ بين الأجسام في حالتي حركتها، أو سكونها فلا يوجـد في الأنبوبـة البارومتـرية عند نزول الزئبق من قمتها سوى مادة لطيفة.

وبذلك أنكر «ديكارت» مـوضوع الضغط الجـوي خاصـة إذا ما أجـريت تجربة «تورشلي» في حجرة مغلقة حيث لن يهبط الزئبق من أعلى الأنبوبة. ولا يرجع اعتقاد ديكارت في ذلك إلى ثقل الزئبق، أو مقاومـة العمود الهـوائي له، لكن يرجع لعدم وجود حيـز يمكن وضعه فيـه داخل الحجـرة، المليئة بـالهواء الذي لا يوجد آخر يدفعه.

ويبدو أن «بسكال» قـد لاحظ عدم جـدوى الحركـة الدائـرية التي ذهب إليهـا «ديكارت» فـأشار إلى ذلـك في خطابـاته للوبـابيـه Le pailleur، ولبيـر نويل، ممـا يبرهن على أنـه لم يوجـه خطابـاته إلى الجـزويت بقدر مـا وجهها لديكارت[١] مما يقطع بانفراد «بسكال» في أبحاثه، واعتزازه بـآرائه، بحيث لم يؤيد آراء وتصورات «ديكارت» أو غيره من علماء عصره، ما لم يتيقن، ويتثبت من صحتها عن طريق التجربة.

و ـ موقف ديكارت من تجارب بسكال البارومترية: ـ

لقد كانت تجارب «بسكال» البارومترية مثار معـارضة بعض العلمـاء مثل

---

(١) Strowski F; **Pascal et son temps** P. 146.

«ديكارت» الذي كان قد نقد آرائه، وهـاجمه منـذ بدايـة اشتغالـه بالعلم. ولم يتجاوز عامه الخامس والعشرين.

ومن الإدعاءات التي وجهها «ديكارت» إليه ما ذكره عن اقتبـاسه تجـاربه ومحاكاته في موضوعات شتى فوجه له النصح والتوجيه وبخسه حقه في مجـال العلم الطبيعي، ونسب لنفسه اكتشـافاتـه العلمية كمـا بخسه حقـه من قبل في مجال العلم الرياضي، تشهد بهذه العلاقة ما روته «جاكلين» شقيقـة الثاني عن حقيقة العلاقة بين شقيقها وبين «ديكارت».

وتبدأ الروايـة منذ عـام ١٦٤٧م حيث كان الأخيـر يقضي بضعة أيـام في بـاريس، وكان يـرغب في التعرف على «بسكـال» لما بلغـه عنـه من اجتهـاد، وشهرة في علمي الرياضة والطبيعة وحتى يقف على طريقة اختـراعه للمضخـة Seringue (وهي آلـة تتعلق بأبحـاثه في الضغط الجـوي) التي تسبب الخلاء، وكـان «بسكال» يعـاني في تلك الأثناء من مـرض شديـد. فحضـر «ديكـارت» لعيـادته في حـوالي السـاعـة الواحـدة والنصف بصحبة مجمـوعة العلمـاء أمثال «روبـرفال» ومسيـو «مونتني». وبعـد تبادلهم للتحيـة أخذوا في عـرض الجهـاز الذي جذب إعجابهم وكان روبرفال يعرضه، ويشرح لهم طريقتـه ثم يتبادلـون الآراء حول مسألة الفراغ. وتستطرد شقيقة «بسكال» في روايتها فتقول إن شقيقي قـد طلب من «ديكارت» أثنـاء هذا الاجتمـاع العلمي أن يقول افتـراضـه عمـا يمكن أن يكون داخل هـذه المضخة فـأجاب «ديكـارت» بافتـراض وجود مـادة لطيفة matiere subtile ثم بدأ «بسكال» يتحـدث إليه بحمـاس مشوب بـاحترام بينما صمت «روبرفال» الذي اشتهـر بلقب الحيوان الأسـود أو عدو «ديكـارت» ولما بدأ الأخير في الحديث مع «ديكارت» كان رد الأخير عليه مشوباً بالانفعال واستطرد قائلاً بأنه سوف يتبادل حديثه مع «بسكال» الذي يبدو هادئاً متزناً ـ فهو لا يستحسن رؤية محدثة منفعلاً متسلطاً مثل «روبرفال» ـ . وتستطرد «جـاكلين في روايتها فتقول: لقد نظر «ديكارت» إلى ساعته، وكانت حوالي الثانية عشرة

ثم هم بالرحيل تلبية لدعوة لتناول الغذاء في شارع سان جيرمان — Saint Germanوكان أتباع «روبرفال» على موعد هناك فصعدا معاً عربة ديكارت Le carrosse de Descartesوأخذ العالمان معاً في صوت مرتفع. وفي تمام الساعة الثامنة من صباح اليوم التالي عاد «ديكارت» لزيارة «بسكال» ففحصه، ونصحه بملازمة الفراش، وتناول السوائل بكثرة[1].

تكررت زيارات «ديكارت» لبسكال، وفي إحداها جرت مناقشة بينهما حول بعض المسائل العلمية حيث أسدى الأول النصيحة إلى الأخير وشجعه على إجراء التجربة العادية للفراغ تحت سطح جبل، وفي قمته كذلك، كما دار بينهما حديث عن العمود الهوائي، وسبب تعليق الزئبق Mercureفي الأنبوبة البارومبرية Tubeوأشار له إلى تجربة جبل يودي دي دوم Puy de Domeوربما يكون «ديكارت» قد عرض على بسكال» وسيلة تحقيق تجارب الضغط الجوي، ولكن ما الذي يثبت لنا أن نفس الفكرة لم ترد في ذهن الأخير - إن شقيقته تشك في حدوث ذلك، لما بين الفيلسوفين من اختلاف في الرأي.

وجدير بالذكر أن نصح وتوجيه «ديكارت» لبسكال قد أثار شكوك بعض المؤرخين في جدارة الأخير وجعلهم يظنون أنه ربما اقتبس من أبحاث، وتجارب الآخرين[2] ولو أصبح هذا الافتراض فماذا يكون حكمنا على هذا النص الذي أرسله إلى مسيو ربيير M. de Rebeyerويقول فيه: - «إنني أقول لك بجرأة إن هذه التجربة من اختراعي. لكنني لا أستطيع القطع بأن المعرفة

---

(١) Lettre de Jocqueline P Mme Perier sa seour — **Oeuvres completes** (111) La correspondance P. 446.

(٢) Reponse de M Pascal le fils a Monsieur de Ribeyer de Paris le 18 Aout 1651 P. 293.

الجديدة التي اكتشفها هي ملك لي[1]. وفيه يرى «بسكال» أن المعرفة العلمية ملك الجميع تتناولها العقول، والآراء بالنظر والعمل والتحوير. وأن في استطاعة العلماء الاستفادة من آراء ونظريات بعضهم البعض.

ورغم هذه الأراء التي تتجاذبنا وتجعلنا بين مؤيد ومعارض لشخص «بسكال» العالم المبتكر، ترى شقيقته في رسالتها أنه كان ميالاً للكتمان لم تكن صلته بديكارت عميقة إلى حد معرفة الأخير بما يجول في ذهن شقيقتها من أفكار، ومشروعات علمية.وغيرها[2].

مما يعطي انطباعاً بأن تجاربه ومشروعاته العلمية أتت نتيجة اهتمام خاص ومبكر، وليست بدافع حب الشهرة والسعي وراء الصيت. أو نقلاً عن العلماء، وبتأثير آراء البعض منهم كما ادعى العلماء ذلك عنه.

والواقع يشهد بأن أبحاثه الطبيعية متفردة خاصة قام بها في ظروف، ومناهج تختلف عن ظروف، ومناهج «ديكارت» تماماً، ومهما حاول الأخير أن يبخس قيمة الأبحاث العلمية لبسكال فإن ذلك لا يدحض من أهميتها في مجال الرياضة، والطبيعة. ودليل ذلك ما قام بين العالمين من اختلاف في الرأي شهده دو برفال وفيه يرى «بسكال» أن الفراغ البادي أعلى الأنبوبة هو فراغ كامل. في حين يراه «ديكارت» مادة لطيفة يستحيل البرهنة على وجودها تجريبياً ويدحض هذا الاختلاف بينهما شبهة أن يكون الأول قد تناول ثمة شيئاً من تجارب الأخير أو استفاد من نتائجها ـ على حد قوله ـ ولو كان ذلك حقيقي فما هو السبب في اختلاف نتائج تجارب «بسكال» عن مثيلتها ـ في موضوع الفراغ ـ عند «ديكارت»؟ ففي حين أرجع الأول الخلاء البارومتري إلى الضغط

---

(١) Lettre de Jacqueline a M Perier sa soeur le 26 Janvier 1643. P. 4 24 Oeuvres scientifiques (111) correspondance.

(٢) Ibid.

الجوي فقد أنكره الثاني تماماً، وامتنع عن تجربته.

وجدير بالإشارة أن «بسكال» كان من أنصار التجربة في العلم فقد رآها ممكنة، وفاصلة بحيث يصبح الفرض بعدها تفسيراً نهائياً، وقاطعاً على عكس «ديكارت» الذي لم يشجع عليها يقول في «المقال عن المنهج»: «إن التجربة لا تقوم إلا إذا أيدت فرضاً استدلالياً»[1] في حين أن الأول لا يقبل هذا الإستدلال إلا إذا مهدت له التجارب الفاصلة، فقد كانت له آراء في الفرض العلمي[2]، وأهمية الظواهر الملاحظة وإرشادات لما يجب أن يراعيه العالم الباحث في الطبيعة. بالإضافة إلى كتاباته الزاخرة بالإشارة إلى مراحل المنهج التجريبي، ودور الفروض فيها وأنواعها[3] فيما تشهد به مقدمة كتاب الخلاء التي كتبها في عام ١٦٤٧م وتدل على نبوغه وشغفه بدراسة الطبيعة فهي مقدمة رائعة في أسلوبها الأدبي، ومنهجها الفلسفي يقول عنها الدكتور نجيب بلدي:

ـ إن مقدمة كتاب الخلاء لا تقل أهمية عن المقال عن المنهج لديكارت فإذا كان المقال مقدمة شخصية تاريخية فلسفية لمؤلفات «ديكارت» العلمية فمقال «بسكال» مقدمة لكتابه الرئيسي في علم الطبيعة ذلك الكتاب الذي لم ينشر منه إلا أجزاء[4]. وبعد عرضنا لموقف «ديكارت» من تجارب «بسكال» نشير لموقف بعض العلماء بهذا الصدد.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

١ ـ موقف روبرفال: ـ

اشترك «روبرفال» مع «بسكال» في أبحاثه وتجاربه، فقد تلازمت تجاربه الجديدة، وروايات روبرفال Naration de roberval خاصة وأنهما عاشا في مدينة واحدة، واشتركا معاً في الأبحاث، والمناهج، والمشاعر ومن ثم لا يجب مقابلتهم ببعض، بل النظر لهم باعتبارهم كل واحد.

٢ ـ موقف بير مرسين: ـ

كان «مرسين» من المقربين «لبسكال» و «ديكارت» وعلى الرغم من اشتغاله بالدين، إلا أنه كان مهتماً بعلم وعلماء عصره فقد كتب وصفاً تفصيلياً في كتابه الملاحظات الجديدة Les nouvelles observations لتجارب الضغط الجوي، والخلاء وإليه يرجع الفضل في نقل تجربة «تورشلي» والتشجيع على تكرارها، والتيقن من نتائجها.

٣ ـ موقف بير نويل:

كان الأب «نويل» من أتباع «أرسطو» بيد أنه كان أكثر قرباً من «ديكارت» عن «بسكال» ورغم ذلك فقد أشار على اخير بملاحظت في مسألة الفراغ بعد إصداره لكتابه الصغير ملىء الفراغ Plein du vide الذي هاجم فيه الفاكويست Vacuistes وأهداه للأمير كونتيه Prince de Counti أثناء زيارته لمعلميه الجزويت القدماء.

وقد ضم هذا الكتاب شروحاً خاصة بالفراغ كما أشار نويل على «بسكال» فيه ببعض الملاحظات الخاصة بهذا الموضوع من بينها تكون الهواء من جزئيات لطيفة وأخرى غير ذلك، وأن للفراغ الظاهر Vide apparent نفس

تأثير الجسم فهو يوصل الضوء منكسراً ومنعكساً. وتبدو آراء أرسطو واضحة من خلال هذه النظرية التي كانت مثار مناقشاته «بسكال». و «بير نويل».

وجدير بالذكر أن ما دار بينهما من حوار وجدل وما ترتب عليه من آراء نظريات قد ساعد على إثراء الأدب العلمي Litterature scientifique في ذلك الحين.

ولم يشر «بسكال» في المناقشات إلى أي تجربة جديدة بل انصب اهتمامه على المنهج العلمي المتبع فيها. وليس ذلك مستغرباً على روح عصر كان الاعتقاد[1] Dogmatisme طابعه المميز، وكان المنهج مثار اهتمام العلماء والباحثين فأولوه ثقة كبيرة تشهد بذلك أبحاث، ودراسات في أهمية المنهج مثال مقال ديكارت عن المنهج الذي أطلق عليه بلزاك Palzac إسم تاريخ تفكيري».

وهكذا كانت خطابات «بير نويل» ومناقشاته تبريراً لما قام به «بسكال» من أعماله ومناقشات حول مشاكل الطبيعة ومن بينها مشكلة ما لخلاء[2].

---

(١) Strowski, F; **Pascal et Son Temps** P. 144.

(٢) **Pascal, L'Etendue du Vide;** P 124 Oeuvres Complètes.

٢ ـ فلسفة الطبيعة بين بسكال، وديكارت

على الرغم من تزامن «بسكال» لديكارت وتأثره به إلى حد بعيد فإن ذلك لا يدفعنا للقول بتطابق آرائهما العلمية فقد كان لكل منهما منهجه الخاص، وطريقته في طرح قضايا العلم، ومعالجتها.

كان «بسكال» فيلسوفاً عالماً يؤمن بالعلم، وبالتجارب المؤيدة لقضاياه فازدهر الجانب العملي في منهجه يقول في مقدمة كتاب الخلاء: إن الطبيعة ليست كتاباً مفتوحاً يطالع العقل سطوره فيفهمها مباشرة بما تحتويه نفسه من أفكار فطرية، فالطبيعة هي موطن الأسرار، والخفايا لا يمكن فهمها إلا بما نجريه عليها من تجارب، ومن ثم يستحيل أن تكمن في النفس مبادىء علم الطبيعة ـ كما يقول ديكارت بل الأحرى أن تكمن في الطبيعة ذاتها[١].

ومن تحليل هذه المقدمة يتضح لنا الفارق بين اتجاه كل من «بسكال»، وديكارت فالأول كان أكثر نزوعاً وشغفاً بممارسة الواقع التجريبي فكان ينظر إلى كل واحدة من الظواهر على حدة فيمحصها، ويفسرها ويخضعها للتجربة يقول في هذا الصدد: «لقد وضعت الطبيعة كل واحدة من حقائقها على حدة، غير أن فننا يربط بعضها ببعض وهذا غير طبيعي إذ لكل حقيقة مكانها[٢].

وهذه الخاطرة تبين لنا مبلغ اهتمام بسكال بدراسة الظواهر الطبيعية ومقدار ممارسته للواقع العملي والتجريب أكثر من «ديكارت»[٣].

وفي ضوء هذه الفروق بين الرجلين اختلفا فيما بينهما فأدعي «ديكارت»

---

(١) Pascal, **Traité de vide** ; P. 120.

(٢) **Les Pensées; Pen** N. 21 P. 54. «La Nature a mis toutes Ses Verites Chacune en Soi même notre arte Les Renfermes Les Unes dans Les Autres mais Cela n'est pas Naturel Chacune tient Sa place».

(٣) يوسف كرم ٠ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ دار المعارف بمصر ١٩٥٧ ص ٨٧.

لنفسه ما اكتشفه «بسكال» وما تحقق من صحته تجريبياً مما أثار استياء الأخير ودفعه لاتهام الأول بالغرور يقول «جيراد» إن دراسة العلاقات العقلية بين الرجلين الكبيرين تثير الغرابة حيث نتلمس فيها كراهية بسكال لديكارت ووصفه بالغرور الفلسفي، وهواية العناوين الضخمة[1].

ومرجع هذا الاختلاف بين الرجلين هو الاختلاف في المنهج بينهما فنحن نرى أن «ديكارت» كان صاحب فلسفة تصور الطبيعة امتداداً لا خلاء فيه، وأنكر وجود تجربة فاصلة في مجال العلم الطبيعي يصبح الفرض بعدها تفسيراً نهائياً، وقاطعاً، كما رأى ضرورة أن يفترض العالم مبادىء أولى وعامة في تفسيره للطبيعة[2] تقوم أصولها ومبادئها في النفس وينتقل منها إلى نتائجها القريبة، ثم إلى نتائج أبعد معتمداً في ذلك على الاستدلال العقلي وحده حتى يصل بالتدريج إلى تقرير طبائع الأجسام، وصفاتها المعروفة، ثم إلى الأسباب الطبيعية المعمول بها في مبادىء علم الطبيعة من حركة، وفعل، ورد فعل وقصور ذاتي.

ولذلك كانت التجارب عند ديكارت تؤيد فرضاً عقلياً، لكنها لا تحول هذا الفرض إلى حقيقة طبيعية، أو قانوناً طبيعياً لأنه لا صحة مطلقة في علم الطبيعة إلا للمبادىء الرياضية، أما الظواهر الواقعية فلا تعدو أن تكون موضع تخمين لا يمت للعلم بصلة، ولا يمكن التحقق من صدقها إلا بطريق غير مباشر ومن ثم يصبح موقفه مؤيداً للاستدلال العقلي بعيداً عن منطق التجريب العملي.

*** تعقيب:**

يجدر بنا في عرض هذه الخاتمة الخاصة بمشاكل العلم الطبيعي بين

---

(١) Giraud, Victor; **La Philosophie Religieuse de Pascal et la Pensèe Contemporaine,** P. 39.

(٢) Cresson, Andrè; **La Philosophie Francaise** P. U. F. Paris 1951, P. 21.

الفيلسوفين أن نشير إلى أنواع التجربة العلمية التي شاعت في هذا العصر بين علماء القرن السابع عشر حتى نلقي مزيداً من الضوء على مسألة العلم الطبيعي عند الفيلسوف وكانت تنقسم إلى ثلاثة أنواع: يمثل الأول منها التجربة التي تستخدم الحواس (التجربة الحسية) التي تمارس في الحياة العادية للتعرف على الأشياء بدون أن يكون لمعرفتها هدف علمي، إنما تمارس لأغراض نفعية كأن نتعرف على طريقنا إلى مبنى ما، أو نحس بوجود شيء ما. فهي تجربة تحدث في نطاق الصدفة البحتة، وبدون غايات لأننا بواسطتها ندرك الأشياء المحيطة بنا فحسب بدون قصد ما من ورائها.

أما النوع الثاني من التجربة فهو ذلك المنصب على الكشف عن شيء ما بقصد مسبق مرسوم، وبدون معرفة أو توقع ما يمكن أن ينجم عنه، مثلنا في هذا كمثل الكيميائيين الذين يضعون موضوعاً أو آخر موضع الاختبار، وهي تعني تجربة العالم الذي يضع الأشياء المادية موضع الأختبار المعملي فيجري عليها التجارب المعملية دون انتظار لما تسفر عنه من نتائج بعينها، بل يترك ذلك لواقعة التجريب ذاتها، ومن ثم فهو يكشف عن خصائص الظواهر دون محاولة التنبؤ، أو وضع قانون عام لها.

أما تجارب النوع الثالث فيسبقها الاستدلال ويتنبأ في التحقق من خطأ أو صواب تجاربها. وهذا هو نوع التجارب الذي كان مثار اهتمام «بسكال» في مجال العلوم.

الفَصْلُ الخَامِسُ

مشكلة المعرفَة

تمهيد:

١ ـ المعرفة بين العقل والقلب، والغريزة.
٢ ـ العاطفة، والخيال.
٣ ـ مركز العقل في فكر بسكال.
٤ ـ المعرفة، وقوة العادة.
٥ ـ الضرورة الطبيعية، والعادة.

تمهيد:

تبين لنا ـ مما سبق ـ إشارة «بسكال» إلى طريقين للحصول على المعرفة هما: طريقا العقل الرياضي، والبصيرة، وهو ـ في عرض نظريته في المعرفة ـ يفرق بين نوعين من المعارف أحدهما يصدر عن العقل، والآخر عن القلب أو الوجدان.

ومع أن العقل هو وسيلة البرهنة على صحة الرأي؛ وفساد نقيضه ـ كما كان الحال عند اليونان ـ بيد أنه لا يبلغ حقائق الأشياء أي لا يتحد بها، أو يحاذيها كما يحدث في الإدراك السليم الذي يكون بالإتحاد بالموضوع، والالتصاق به، وفي هذا الصدد يشير «بسكال» بقوله: «إن معرفتنا الحقيقة لا تحدث بالعقل وحده بل يحسها القلب ـ الوجدان ـ الذي يتلمس المبادىء الأولى التي لا يشك العقل فيها لا عن طريق الإستدلال ـ الذي يعجز عن معرفة ما يعرفه القلب، والذي يحارب معرفة الوجدان دون جدوى ـ والحق أننا لا نحلم عندما نؤكد عجزنا عن إثبات شيء ما عن طريق العقل، فليس ذلك العجز دليل على الشك في معارفنا ـ كما يدعي الشاكين ـ بقدر ما هو دليل قاطع على ضعف عقولنا فالمعرفة بالمبادىء (مثل وجود المكان والزمان، والحركة، والعدد) في يقينها فنصل إلى ما ندركه بالإستدلال. وهنا يجب على العقل الرجوع إلى معارف القلب، والغريزة ويبني عليهما سائر قواعده»[1].

ويتبين من هذه الخاطرة أهمية معرفة الوجدان أو الإحساس التي تمثل

---

(١) **Pensèes**. N 282. sec II P. 170.

المعـرفة القلبيـة عند بسكـال، وكيف يحتاج لهـا العقل بـل يعجـز عن إدراكـه الصحيح بدونها، ومما يؤيد ذلك أنه يعجز عن التـوصل إلى حلول الكثيـر من مسائله بدون أن يلتمسهـا في وجدان وقلب الإنسـان وهو يـدلل على ذلـك في نص آخر له يقول فيه: ـ «إن القلب يشعر على سبيل المثال أن للمكان أبعـاداً ثلاثة، وأن الأعداد لا متناهيـة ثم يعود العقـل ويثبت بعد ذلـك استحالـة وجود عددين مربعين يكون الواحد منهما ضعف الآخـر، فالمبـادىء يستشعر بهـا في حين تستنتج القضايا باليقين رغم اختلاف الطرق، فمن غير المجدي بـل ومن السخرية أن يطلب العقل من القلب براهين على المبادىء الأوليـة حتى يتمكن من تأكيدها والبرهنة عليها، ومن ثم يـطلب القلب شعور العقـل بالقضـايا التي يثبتها حتى يتسع القلب لاستلهامها[1].

يتبين لنـا من تحليل هـذا النص الدور الهـام لأحكام القلب فـالمبـادىء الأولية هي تلك التي يستشعرها القلب ثم تستنتج القضايا بعد ذلك بيقين كامل لكن «بسكال» يرى أن غالبية الآراء تجمع على أهمية أحكـام العقل، وأوليتهـا ولا تعيـر اهتمامـاً لأحكام القلب فكـأنه لا يـوجد سـوى العقل هـو القادر على منحنا المعرفة.

وهكذا يستمر «بسكال» في الإعلاء من شـأن معرفـة القلب أو الوجـدان باعتبارها غريزية ويأمل في أن تكـون هي السبيـل إلى تحقيق المعرفـة بيد أنـه يعود ويأسف على هذا التمني بعد أن يتـذكر أن الـطبيعة لم تمنـح الإنسان إلا القليـل منها لأنـه يستمد معـارفـه عن طـريق الاستـدلال العقلي ثم ينتهي إلى الاعتـراف بسعـادة رجـال الـدين الـذين يستمـدون معـــارفهم بـطريق القلب، والشعـور حيث لا يستطيعـون تحقيق الخلاص بـدونهما يقـول فـي ذلك: «إن العقل Raison يحكم على الأشياء وكأن لا يوجـد غيره قـادر على تعليمنا، فيـا

(١) Ibid sec IV pen N 282 P. 171.

ليتنا نستطيع معرفة الأشياء عن طريق الغريزة Instinct، والشعور. التي لا تجود علينا الطبيعة بخيرهما ولم تعطنا منهما، سوى القليل أما سائر ما نحصل عليه من معارف فيأتينا عن طريق استدلال العقل. من ثم يصبح الذين منحهم الله التقوى عن طريق شعورهم القلبي أعمق سعادة وأكثر اقتناعاً بالحقائق المستلهمة في حين يصعب هذا الطريق على غير المؤمنين إلى أن يهبهم الله هدايته عن طريق شعور القلب الذي بدونه يصبح الإيمان إنساني ولا جدوى منه في الخلاص»[1].

ومما تجدر الإشارة إليه هو ملاحظة الازدواج عند الإنسان بين العقل، والقلب أو الغريزة حتى أن «بسكال» قد تصورهما علامتين على طبيعتين فهو يقول: «إن العقل، والغريزة علامتان دالتان على طبيعتين»[2]. «Instinct et Raison Marques de deux Natures».

وهاتين الطبيعتين اللتين يشير إليهما «بسكال» متناقضتين Contradiction مما يمثل خطورة كبيرة ويهدد يقين الفلسفة، ويجعل الإنسان منطوياً على صفتين متناقضتين هما: الضعف Faiblesse، والقدرة Puissance. أو القوة، وهذا التناقض الذي تنطوي عليه النفس البشرية هو ما عبر عنه تاريخ الفلسفة.

فنحن نجد مثلاً أن أفلاطون قد ذهب إلى الإعلاء من قدرة النفس عى المعرفة في حين ناقض أتباع مذهب الشك تصور أفلاطون ودحضوا قدرة الإنسان على المعرفة. وبالتالي عجزه عن الوصول إلى اليقين.

وهكذا يذهب «بسكال» إلى تحليل النفس الإنسانية وبيان ما تنطوي

---

(١) Ibid pen N 282 P. 171.

(٢) Ibid pen N 344. P. 190.

عليه من تناقض ممثل في القدرة والإمكان، في العجز والاستحالة في الضعف والقوة. وكيف أن هذه المواقف المتناقضة إنما تدل على قدرة النفس الإنسانية من جهة، وعلى عجزها من جهة أخرى أو ـ على حد قول بسكال ـ إن الطبيعة تقضي على الشك فينا في حين يضعف العقل ثقتنا في اليقين. وهذه هي موضوعات مذهبه في الأخلاق.

١ ـ المعرفة بين العقل والقلب، والغريزة:

رأينا من قبل «بسكال» قد ميز بين نوعين من المعرفة هما: المعرفة العقلية، والقلبية. الأولى تستخدم التحليل، والتركيب وترجع إلى الجبر ومعادلاته وتدفع إلى التسليم بوجود موضوعات لا تحتمل التجزئة. أما الثانية فتبرهن على وجود المكان والزمان والعدد، والكمية اللامتناهية في الصغر، أو الكبر أو للبرهنة على وجود عددين مربعين أحدهما ضعف الآخر وهي ضرب من الإحساس أو الشعور القلبي، ومعرفة بالمسائل الصعبة والبديهية التي لا تستطيع المعرفة العقلية أن تصل إليها بل يدركها المرء بالشعور والغريزة. ومن ثم يرى «بسكال» أهمية الغريزة وضرورتها في استمرار تقدم العلم، وفي اضطراد قضاياه.

وهكذا يبين «بسكال» أهمية دور المعرفة القلبية في الاستدلال عن طريق القلب، والغريزة فتحدث المعرفة الطبيعية بأبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد. وغيرها من المبادىء الهندسية Principes gèomètriques، كما تبلغ معرفة الله فتتغلب على الشك الذي يعترض طريق الاستدلال العقلي في البرهنة على وجوده يقول «بسكال» في هذا الصدد: «إن القلب الذي يستشعر أبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد، وسائر المبادىء الهندسية هو ذاته الذي يشعر بالله فيتغلب على الشك»[١].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا غور الشعور الديني عنده فهو يرى أن الشعور بوجود الله يحقق اليقين النفسي بما يضمنه من صحة وصواب المبادىء الهندسية، والمعارف العلمية كما يضمن يقين أبعاد المكان الثلاثة، ولا نهائية الأعداد، عن طريق الشعور بوجود إله خالق يضمن حقائق العلم ويشير معنى

---

(١) Pensees, Sec VI, pensee 410 P. 209.

هـذه الخاطـرة من جهة أخـرى إلى الفكرة نفسهـا التي ذكرهـا «ديكـارت» عن «الضمان الإلهي» حيث تصبح معرفة الله هي ضمان يقين المعرفة وسند ثبـاتها ودوامهـا وهذا مـا ذكره «ديكـارت» في «المقال عن المنهـج» حيث يقول: «إن أفكـارنا وبمـا أنها أشيـاء حقيقية لا يمكن أن يـطرأ عليها مـا يهز يقينهـا القوي الواضح ما دام سندها هو الله»[1] وهـذا يشير إلى أن «ديكـارت» بعد أن يضـع الأدلـة والبراهين على وجـود الله، وإثبات وجـود الذات المفكـرة يعود فيخشى على هذه النتائـج التي انتهى إليها من تـدخل شيـطان ماكـر خبيث يريـه الحق باطلاً، والباطل حقاً ومن ثم رأى أن يلجأ إلى الله لكي يهبه المعرفة فهو الـذي يمنح العقل نوره الفطري الذي يكشـف له الحقائق.

ولولا هذا الضمان الإلهي Garantie Divine لانهارت فلسفة «ديكارت» منـذ لحظتهـا الأولى، يشير إلى ذلـك في معنى لـه من «المقـال في المنهـج» بقوله: «ينبغي أن يكون في أفكارنا، ومبادئنا أساس من الحقيقـة إذ إن الله وهو الكمال المطلق، والحقيقة المطلقة لا يمكن أن يضع فينا هذه الأفكار بدون أن يكون لها أساس من الحقيقة»[2].

وهـذا النص يؤيد فكـرتـه عن الضمـان الإلهي حيث يكـون الله ضـامن صدق ما نحصل عليه من حقائق، ومعارف علمية على الرغم من كفـاية الأدلـة والبـراهين القائمـة على الاستنباط المؤلف من جملة حـدوث للحكم بصدقهـا ويقينهـا، وربما جـاز لنا أن نحكم بصحتهـا كأثـر من آثار خضـوعنا للمنـطق، ولدواعي الحضور المنطقي.

ومع أن هناك ثمة وجه لـلإختلاف بين «ديكـارت» الذي انـطلق من مبدأ العقل، و«بسكال» الذي استند إلى شعـور القلب في معرفـة ذاته، ومعـرفة الله

---

(١) Descates, Discours de La **Mèthode Foulquiee,** Paris 1947. P. 42.

(٢) Ibid P. 43.

وليس العقل كما رأى «ديكارت» ومن ثم تصبح مخاطر المعرفة القلبية الذوقية أكثر بدرجة فائقة من مخاطر المعرفة الاستدلالية العقلية عند «ديكارت» ولو أنها قائمة عنده على (حدوث واستنباطات) إذ إن دائرة الخطأ تزداد في مجال العاطفة والشعور، وتتضائل نسبياً في مجال العقل الاستدلالي، ومن ثم فإذا كان الضمان الإلهي مرتبطاً بقيمة المعرفة عند «ديكارت» فإنه يصبح بالضرورة لازماً في مجال المعرفة الشعورية عند «بسكال» الذي يميل إلى المعرفة الصادرة عن القلب أو الغريزة فيراها يقينية تفيد في معرفة وجود الله وتستلهم المعارف يقول في نص له: ـ «إن للقلب استدلالات لا يعرفها العقل، وهذا أمر معروف ببداهة فنحن نقول إن القلب يحب الله طبيعياً وبطريقته الخاصة فهل تحبون بعضكم عن طريق العقل؟ Est ce que par raison vous vous aimez؟ [1].

وعلى أية حال فمسألة الالتجاء إلى الله لضمان صدق الحقائق والمعارف تكاد تكون هي مركز اليقين الكامل للمعرفة والأحكام عند كل من الفيلسوفين وإن اختلفت الوسيلة في تحقيقها.

ويبدو أن مسألة الصراع بين العقل، والعاطفة قد أثارت الكثير من التساؤلات حول مصدر معرفة الإنسان هل هو عقله أم عاطفته وشعوره، بمعنى هل يتمكن من الوصول إلى يقين المعرفة بطريق استدلال عقلي أم حدسي، واستشعار قلبه وعاطفته لقد دارت رحى الحرب بين الفريقين. المؤمن بأحكام العقل، والآخر المستلهم شعور القلب، وهو ما عبر عنه «بسكال» في خاطرة يقول فيها: «إن رحى حرب داخلية تجري داخل الإنسان بين عقله، وعاطفته فماذا يحدث لو امتلك الإنسان العقل دون العاطفة، أو الأخيرة دون الأول. . . ويا ليت الإنسان كان عقلاً دون عاطفة، أو عاطفة دون عقل. بيد أنه لما كان

---

(١) Ibid, sec VI Pensèe N 413.

حاصلاً عليهما معاً بالضرورة فلا يمكن له، والحال كذلك أن يعيش بدون حرب مع ذاته فإنه لا يكاد يحصل على سلم مع أحدهما حتى تشتعل نار الحرب مع الآخر، ومن ثم فإنه يصبح دائماً منقسماً على نفسه، ومضاداً لوحدة ذاته [١].

ويقصد «بسكال» من هذا النص الإشارة إلى عدم كفاية العقل وحده، أو العاطفة في مجال المعرفة، بل يتعين الجمع بينهما ـ معرفة العقل، وحدس القلب، أو استلهامه ـ ذلك أن الذين يرفضون أحكام العقل، واستدلالاته يصبحون أمثالهم كالبهائم السائمات التي لا عقل لها، في حين أن من يرفضون أحكام العاطفة، أو القلب يصبحون مثل الآلهة لهم عقول خالصة. أما إلغاء دور العقل والعاطفة معاً فهو الهلاك المحقق لأنه يسوّي بين الإنسان والجماد. ومن ثم يجدر الركون إلى دورهما معاً حيث لا سبيل إلى الفصل بينهما أو الاستغناء عن أحدهما.

٢ ـ العاطفة والخيال:

يسوقنا عرض موضوع التمييز بين المعرفة الصادرة عن العقل والأخرى الصادرة عن القلب أو الوجدان إلى التمييز بين الأفكار الخيالية Fantaisie أو الفنطاسيا التي هي شبيهة Semblable بالعاطفة بدرجة يتعذر معها التمييز بينهما، وهي تتعارض Contraire أو تتضاد معها في الوقت نفسه.

وقد ذهبت بعض الآراء القديمة إلى المطابقة بين العاطفة والخيال، أو الزعم بأنها ضرب من ضروبه. وقد حاول «بسكال» من خلال هذه الآراء، البحث عن الصلة بينهما أو إيجاد قاعدة، أو معيار للتمييز بينهما [٢].

---

(١) Ibid.

(٢) Les Pensées; Sec IV pen 244. P. 188 169.

ويذهب في رأيه إلى أن الغالب الأعم من الناس يختلط عليهم الأمر بين المعرفة بالقلب، وبين خيالهم Imaginationفيصوررون أن عاطفتهم هي محض خيال، والعكس صحيح، ويصل بهم هذا التصور إلى مجال شعورهم الديني إذ قد يتحول الكثيرون إلى الدين لمجرد شعورهم بالتحول إليه، وهذا هو ما يترتب على خلط العقول بين الخيال، والعاطفة، وفي هذا الموضوع يشير «بسكال» في خواطره فيقول: «يظن البعض أنهم قد تحولوا إلى الإيمان لمجرد أن يتبادر إلى أذهانهم فكرة التحول ذاتها ومرجع ذلك خلطهم بين معرفتهم القلبية، وبين خيالهم فنطاسياً»[١]

وهذا النص يشير إلى رؤية بسكال للخلط الذي يقع فيه البعض بين المعرفة القلبية، أو العاطفة من ناحية، وبين الخيال من ناحية أخرى. وهو يرى ضرورة وجود محل أو معيار للتمييز بين هذين المجالين.

ويذهب «بسكال» معلقاً على الصلة بين الخيال والعاطفة فيقول إن الخيال في مجال التدين وخاصة ما يتعلق بالرؤى التي تتبدى في الأحلام، وفي أحلام اليقظة خاصة يكون عادة مصحوباً بعاطفة جياشة ووجدان رقيق لأن مجال الخيال في موضوع الإيمان لا يداخله العقل، أو المنطق بل تثريه العاطفة، ويكفيه الوجدان وهذا ما يدفع الناس للخلط بين مفهومي العاطفة، والخيال مع أن كل منهما يتميز عن الآخر رغم ارتباطهما معاً. فالعاطفة شعور، وانفعال ينبع أساساً من القلب في حين أن الخيال بمفهوم الغنطاسيا[٢] ينبع من القوة الخيالية التي تؤلف بين موضوعات غريبة عن العقل، والمنطق بل وعن

---

(١) Ibid pen 45 P. 169.

(٢) يجب التمييز الحاسم بين ما يسميه بسكال بالفنطاسيا Fantaisieوبين ما نفهمه نحن في العادة من لفظ الخيال Imaginationإذا أردنا ترجمة هذين المصطلحين إلى لفظ الخيال.

الواقع فتجعل من هذه الموضوعات ركيزة للإيمان الساذج، أو العامي، ولا يمكن والحال كذلك أن يكون لهذا الخيال[1] دوره في الممارسة الروحية.

وجدير بالذكر أن تمييزاً واضحاً يبدو بين لفظي الخيال والفنطاسيا فالخيال بالمعنى الأول هو نوع هوائي الارباط بين وقائعة، كما لا يرتبط بالفكر أو بالعقل وربما ارتبط بالعاطفة، في حين أنه يتمثل بالمعنى الثاني الفنطاسيا في الصور التي نتخيلها ونراعي الارتباط بين وحداتها حتى ولو كانت غير واقعية بحيث تؤلف موضوعاً للخيال، بينما لا يؤلف الخيال من النوع الأول موضوعاً متكاملاً بل يكون خيالات تخطر لنا بدون تماسك، أو ترابط بين أجزائها يمكننا من تلمس خيطاً مستمراً في مسارها.

والحق أن «بسكال» أراد الإشارة إلى أن الخيال بمعنى الفنطاسيا إذا

---

(١) نلاحظ في هذه الخاطرة تنبؤ بموقف «سبينوزا» الذي ذهب فيه إلى غياب العقل في وجود الخرافة وهو مبحثه في رسالته عن «اللاهوت والسياسية» التي أشار فيها إلى أن الفلسفة لا تقلل من شأن الإيمان بل يؤدي القضاء عليها إلى ضياع السلام والتقوى. فالفلسفة وحرية الفكر لا تمثل خطراً على سلامة الدولة من حيث أن العقل يمثل أساساً جميع النظم السياسية التي تتبعها الدولة ومسألة الخيال الساذج أو العامي التي ذكرها «بسكال» هي الفكرة نفسها التي تطورت عند «سبينوزا» وتحولت إلى وهم وخرافة، وعجز أدت بالناس إلى الوقوع في التقديس، أي تقديس موجود متعال خارج الطبيعة. وجدير بالملاحظة أن فلسفة «بسكال» التي قدرت الدين ولازت به من عذابات المصير الإنساني هي نفسها التي تنبأت بخطورة الخيال الساذج أو العامي الذي يصبح خطراً على الممارسة الروضية، وهي نفسها تلك الفكرة التي استند إليها «سبينوزا» في إقامة مذهب ينكر فيه شعائر الدين، وألقابه باعتبارها مصدر تشويه، وتحريف له، ويتجه بهذا الموقف البسكالي المؤمن إلى الاعتراف بسيطرة الخرافات على الناس إذا خرجت عن المألوف بدت كمعجزات يتوقعونها عن طريق السحر والكهانة والعرافة ـ وهكذا نجد أن المنبع واحد عند كل من الفيلسوفين بيد أن أحدهما يذهب مسلك الإيمان الوجداني. والآخر ينفض العاطفة الدينية، ويستنكر دورها في حياة العقل، ويخلع عليها صفة الخرافة والشعوذة، وينكر المعجزات محاولاً تشييد مذهباً عقلياً في وحدة الوجود.

انتقل مجال الحياة الخلاق يمكن أن يكون أساساً للابتكار والخلق يمكن في مجال العلم، والرياضة[1].

ويتطرق «بسكال» بعد عرض أهمية العقل إلى موضوع انفعالات العقل. وقد يبدو هذا اللفظ غريباً، وغامضاً على أسماعنا فنحن عادة ما نسمع عن انفعالات النفس فما هو إذن معنى انفعالات العقل في ضوء رؤية «بسكال» له؟ إنه يقول في نص له من الخواطر. ـ «إن الذكريات والفرح انفعالان، حتى القضايا الهندسية قد تصبح انفعالات لأن العقل يحيل الانفعالات إلى أمور طبيعية في حين يمحو الإنفعالات الطبيعية»[2].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن الذكريات والفرح انفعالات، وقد تتحول في بعض الأحيان القضايا الهندسية إلى انفعالات (أي ينجم عنهما انفعالات (لأن العقل قد يحول الانفعالات إلى أمور تجري بمقتضى الطبيعة Natureفهو يحول ما هو انفعال شخصي إلى أمر طبيعي عام يسير وفق سنن الطبيعة. وهذه الانفعالات الطبيعية تنمي بدورها بفعل العقل فيما هو انفعال يحوله العقلْ إلى أمر موضوعي أي أن ما هو ذاتي يحوله العقل إلى أمر موضوعي شخصي.

وفيما يتعلق بموضوع الإنفعالات والعواطف فإنه يعمل على إيجاد قانوناً عاماً لانطلاقها، وما أن يصبح لها قانوناً حتى تتحول هذه الانفعالات مثل الوقائع الطبيعية التي يحكمها قانون. فنحن في مجال الأخلاق العلمية نحاول استقراء حالات الانفعال ثم نضع قانوناً، أو قاعدة تفسر سير هذه الانفعالات لا عند شخص ما بعينه، بل عند الأفراد جميعاً. فإذا كان الانفعال لا يتناول إلا ما هو موضوعي عام بمعنى أنه يحيل كل ما هو نسبي، وعقلي إلى ما هو موضوعي، وعام.

---

(١) Ibid Pensèe 95 P. 92.

(٢) Ibid.

٣ ـ مركز العقل في فكر بسكال:

على الرغم من تركيز «بسكال» الشديد على مسألة العاطفة، والشعور وإيمانه بالمعرفة القلبية بيد أنه لم يدحض من قيمة العقل في مذهبه باعتباره يصنع عظمة الإنسان يقول في هذه المناسبة: ـ «إن الفكر إنما يصنع عظمة الإنسان»[١] ويبين هذا النص مقدار اهتمام «بسكال» بعالم الفكر ودور العقل في سلامة وصحة الأحطام وهذا ما أشار إليه بقوله: «إن العقل إنما يحكمنا بطريقة ملزمة مثل المعلم ومن ثم فإننا نصبح تعساء عندما لا نزعن للأول كما نكون حمقي عندما لا نطيع الأخير»[٢] وفي هذه الخاطرة يصور «بسكال» العقل معلماً حازماً وحاكماً يجب طاعته، والإذعان لأوامره حتى لا نشعر بالتعاسة في نفي دوره، تماماً كما نصبح حمقي عند مخالفة معلمينا.

وجدير بالملاحظة أن هذا الأسلوب الذي اتبعه الفيلسوف في الإعلاء من قيمة العقل، والاعتراف بخطورة دوره في المعرفة إنما قد دفعه إلى محاولة تشجيع العلماء، وذوي الفكر فنراه يذكر في العديد من خواطره وسائل توفير المناخ المناسب للعلماء، والمفكرين، كي يعمل ذهنهم في انتباه ويقظة كاملين.

ويرى «بسكال» أن الشخص المفكر الذي يسترسل في التأمل يلزمه وسط هادىء لا يزعجه فيه ضوضاء أو أصوات خارجية لأنه يكون في حاجة إلى الهواء كي تحدث عملية التفكير التي يزعجها طنين حشرة طائرة أو صوت مزعج.... فالضوضاء التي تحدث بالقرب ممن يفكرون من العوامل التي تعوق انسياب فكرهم وتزعجهم بقول «بسكال»: ـ «لا ينفصل الفكر ـ العقل ـ الذي هو القاضي الأعلى للعالم Souverain juge du monde عما يدور حوله

---

(١) Ibid pen 346 P 194 «Pensèe fait la grandeur de l'homme».

(٢) Ibid pen 345. P. 164.

فإنه يتأثر لأية ضوضاء حوله فيزعجه صوت مروحة، أو آلة صغيرة بقدر ما يؤثر فيه صوت مدفع ولا يدهشنا أن نعرف أن طنين حشرة une mouche يعوق التأمل. . . فإذا شئتم البحث عن الحقيقة فلتتجنبوا هذا الطائر الصغير الذي يحكم المدن والممالك فيا له من إله يبعث على السخرية. . Le plaisant Dieu que voilá [1].

ويرمز الفيلسوف لقوة الفكر في هذا النص بالقاضي أو بالقوة العليا التي تحكم العالم، وتحتاج كي تركز في عملها إلى هدوء ولذا فيجب على المحيطين بالعلماء والمفكرين العمل على توفير الهدوء اللازم لعمل ملكة الفكر العظيمة التي تتحكم في مصائر الناس تقوم بعملها دون أن يزعجها أي مؤثر خارجي كطنين حشرة طائرة، أو صوت مروحة صغيرة.

وهكذا يعلي «بسكال» من قيمة العقل ملكة الفكر فيتصوره سيداً أو ملكاً عظيماً يلعب دوراً خطيراً في الحياة، ولا يخضع إلا في مناسبات معينة ـ كما ذكر ذلك القديس «أوغسطين» ـ و«مالبرانش» من بعده ـ يقول «بسكال» إن العقل لا يخضع إلا إذا كانت هناك ثمة مناسبات Occasions يتعين عليه الخضوع لها elle se doit se soumêttre وهذه هي العدالة فهو يخضع حين تكون هناك ثمة ضرورة للخضوع [2].

والعقل متميز عن الغريزة متسامي عليها وآية ذلك أن الحيوان لو كان يعتمد على العقل بدلاً من الغريزة لكان أحسن حالاً لأنه سوف يعبر في هذه الحالة عن متاعب حياته، وعن أحلامه في الفريسة بصورة أكبر، وأعظم. وهو يعبر عن موقف الحيوان بين الغريزة، والعقل فيقول: «إذا فعل الحيوان عن طريق العقل ما كان يفعله عن طريق الغريزة الحيوانية فإنه سيعبر عن طريق

---

(١) Ibid pen 54. P 133.

(٢) Ibid Pen 270 - P 168.

فكره ما كان مفروضاً أن يعبر عنه بغريزته كأن يخبر قرنائـه من الحيوانـات على سبيل المثال بوجود فريسة، أو فقدها وسيعبـر باتـزان عما يحبـه، ويكرهـه من أشياء كأن يقول مثلاً اقطعوا لـي الحبـل (القيد) الـذي يجرحني، ولا أستـطيع التخلص منه»[١].

وفضلاً عن تفسير «بسكال» لموضـوع الغريـزة، والمفاضلة بينهـا، وبين العقل نجده يـذكر مسـألة الـذاكرة Mèmoire التي تمثـل أهمية كبـرى بالنسبـة لعمليات العقل كالحساب، والهنـدسة، والجبـر يقول في أهميـة دورها: ـ إن الذاكرة ضرورية لجميع العمليات التي يقوم بها الذهن»[٢].

ونحن نتسـاءل إزاء تمييـزه بين المعـرفـة العقليـة، والقلبيـة عن وظيفـة الذاكرة بصدد كل منهما أهي وظيفة تختص بها المعارف العقلية وحدها بحيث ينصب استـرجـاع الـذكـريـات على الأفكـار فحسب؟ أم أنـه من الممكن لهـا استـرجاع وقـائع الشعـور، والعاطفـة؟ وكيف يمكن استرجـاع الأفكار البـاهتـة الشاحبة بدون حاملها الشعوري. إنه غالب ما تنهال على ذهننا ذكريات ماضية بكـل ملابسـاتهـا العـاطفيـة التي ارتبـطت بهـا من فـرح، أو حـزن، أو ألم أو أمل. . . إلخ.

ويبـدو أن «بسكـال» لم يجب على هـذا التسـاؤل، ولم يـوضـح وظيفـة الذاكرة بـالنسبة لارتبـاط المعرفـة العقلية بـالشعوريـة فاقتصـر كلامـه عن صلة الـذاكرة بـاسترجـاع الأفكار دون التـطرق إلى حاملهـا الشعـوري المـلازم لهـا فحينمـا يعجز العقـل، أو القلب عن المبادرة إلى حـل موضـوع ما فـإن العادة تتدخل في حل هذه المـوضوعـات التي كانت معـروفة من قبـل، ولذلـك يعبر

(١) Ibid pen 270 — 168.

(٢) Ibid pensee 369 200 « La mèmoire est nécèssaire pour toute les opérations de la raison».

موقفها عن عجز موقف الفكر، والقلب عن المبادرة إلى تقديم الحلول، والأفكار الجديدة، والبديل هنا هو العادة، وهي آلية ممقوتة يتحجر معها العقل، والقلب كلما يسهمان في حل المشكلات.

٤ ـ المعرفة، وقوة العادة:

أشرنا لأهمية العقل وسمو مرتبته عن الغريزة كما قدمنا لدور الذاكرة بالنسبة لجميع العمليات التي يقوم بها، وبينا أهمية المعرفة القلبية والتمييز بينهما، وبين المعرفة العقلية؟

وفضلاً عن قوتي العقل، والقلب يشير «بسكال» إلى قوة ثالثة هي قوة العادة، التي لا يمكن فصلها تاماً عن القوتين السابقتين الذكر، وقد رأينا استناد أحدهما إلى الأخرى، لكن التعود ليس كالحدس، أو الإستدلال طريقة مستقلة يمكن بها الكشف عن الحقيقة لتمييزها عن الخطأ، فليس في الكشف عن الحقيقة سبيل غير الحدس، والاستدلال.

ومما تجدر الإشارة إليه أن «بسكال» قد استمد من فكر «ديكارت» تصور العادة Coutume وأهمية الاعتراف بها، وإذا أشارت هذه المسألة إلى شيء فإنما تشير إلى أثر الأخير على فكر الأول وهي من ناحية أخرى تشير إلى الإتجاه الآلي Mécanisme الذي كان محل تفكير علماء هذا العصر. ومن معاني هذه الآلية عند الأول أن الإنسان ليس مجرد عقل فحسب لكنه آلة فإذا حدث واخفق الأول في مسألة ما فربما نجحت الأخيرة فيه، وتطبيقاً لرؤيته في فكرة الآلية (العادة) اخترع الآلة الحاسبة ـ حتى يجسد فكرته في الآلية التي تجري العمليات الحسابية إجراءاً آلياً بدون تدخل الذهن، يقول «بسكال» في معرض الإشارة إلى دور العادة في المعرفة: ـ «ينبغي على المرء ألا يجهل ذاته، فرغم أننا نملك أذهاناً بيد أننا نطوي على الآلية. فالبراهين لا تصنع

غير العقل، في حين أن العادة تصنع البراهين القرية الصريحة، وهكذا يتحرك الذهن بما ينطوي عليه من آلية automateبدون شعور بذلك تماماً كما نعـرف أن غداً سيكون نهاراً، وأننا سوف نموت في النهـاية. فهـذا هو الاعتقـاد الذي يكون العادة التي تصنعنا وتشكل حياتنا»[١].

ومما يشير إلى أهمية فكرة الآلية عنده اهتمامه بالآلة الحاسبة وما تنطوي عليه من بعد آلي يقول: «إنها تعطي نتائج تكاد تتمـاثل مـع النتائـج التي يصل لهـا العقـل ومن خـلال هـذا النص تتبين لنـا الأهميـة التي يـوليهـا «بسكـال» لموضوع الآلية الذي دفعه لاختراع الآلة الحاسبة.

لكنه يعود ويذكر إذا كانت العادة تجسيداً لفكرة الآلية فإنها لا تتحقق إلا إذا دعمتهـا قوة العقـل، بمعنى أن الأشخاص القـادرين على الاختلاع قليلون ويرجع ذلك إلى أثر القـوة الشخصية والعقليـة عليهم، فليس للعادة مكـان في مجـال كشف المخترعـات وهو يشيـر إلى ذلك بقـولـه: «قليـل من النـاس هم القـادرون على الاختراع وذلـك لا يرجـع إلى قوة العـادة بـل إلى تـأثيـر القـوة العقلية عليهم غير أن عـدداً كبيراً من النـاس ينكر مـا للمخترعين البـاحثين من مجد»[٢].

وهكذا يبدو من هذه الخاطرة اهتمام «بسكال» بقوة العقل وقدرة الذهن، ومدى أهميتها في مجـال الكشف العلمي رغم أن هذه المختـرعات مثـل الآلة الحاسبة تعمل بصورة آلية وفقاً لتصور قوة العادة عنده.

ولا تعني هذه القوة ـ باعتبارها وسيلة للمعرفة ـ طريقة منفصلة يمكن بها الكشف عن الحقيقة فهي لا تعد أن تكون معرفـة عقلية، أو غـريزة تستقـر في

---

(١) Ibid section IV, Pen N 252. P. 162.

(٢) Ibid sec VI pen 340 P 193.

النفس عن طريق التكرار وإذن فإنها تصبح أداة تمكننا من أي كشف جديد، ويجدر بنا أن نشير في هذه المسألة إلى وجه الشبه الذي يربط بين مبدأ العادة ـ عند بسكال ـ وما نصت عليه القاعدة الرابعة من قواعد المنهج الديكارتي التي تشير إلى «مراجعة براهيننا وتذكرها في المستقبل بمقتضى العادة»(١).

ويبدو أن «بسكال» في تصديه لمعالجة هذا المبدأ، وأثره في الفكر كان مقدمة لا غنى لما سيذكره دافيد هيوم David Hume فيما بعد عن تأثير مبدأ العادة فيما نسميه نحن بالارتباط الضروري بين العلة، والمعلول.

٥ ـ الضرورة الطبيعية لقوة العادة:

تبين لنا مما سبق أن قوة العادة تمثل مصدراً للمعرفة وأن ذلك قد دفع «بسكال» إلى اختراع آلية الحاسبة وساهم في نجاح عملها وكانت من بين العوامل التي ساعدته في إنجازها قراءاته لقواعد في المنهج عند «ديكارت» وتأثير روح علماء عصره المؤمنين بفكرة الآلية.

وسوف نذكر في هذه الموضع الضرورة الطبيعية لقوة العادة باعتبارها وسيلة المعرفة، والبحث عن الحقيقة. وترجع أهمية هذه القوة إلى العوامل الآتية:

أ ـ يرى «بسكال» أنها ضرورة طبيعية، أي مفطورة فينا وطبيعية في نفوسنا يقول في أهميتها: «إن الضرورة الطبيعية إنما تطلعنا على نتائجها المستمرة على مثال قولنا: «غداً يأتي يوم إلا أنه في أحيان كثيرة لا تخضع الطبيعة لقوانينها فتكذبنا»(٢).

---

(١) A. T; **Oeuvres de Descartes de la méthode** Paris 1896 — 1910 volum 8. P. 18.

يقول ديكارت فيها: أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة، والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث.

(٢) **Ibid section 11 pen 91 P. 89.**

ويمكن أن نفهم من الخاطرة أن ضرورة النظام الطبيعي قد عودتنا عقليا على توقع أن غداً يكون يوم، أو أن الشمس تظهر في النهار وغيرها من أمور معتادة. إلا أن «بسكال» يعود ويذكر أن الطبيعة أحياناً ما تخالف نظامها المألوف في أمور كثيرة، وتكذب ما تعودنا عليه من حوادث ومن ثم تصبح الضرورة الطبيعية هي أساس قوة العادة فهي تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة».

ويبدو أن محاولة «بسكال» هنا تشير إلى فك قيود الحتمية Determinisme[1] خاصة في عبارته التي ذكر فيها: «إن الطبيعة تخالفنا أحياناً لخروجها عن نطاق قوانينها المألوفة» مما يشير إلى محاولته إدخال احتمالات المفارقة، والشذوذ في نظرته للعلم، كما يعد موقفه تنبؤ بظهور مبدأ الاحتمال، والصدفة عند «كورنو». وهنا تتجلى وجهة نظره المستقبلية إلى القرن الثامن عشر (عصر الإنارة) وهو العصر الذي اهتز فيه مبدأ الحتمية كنتيجة لظهور فكرة الحرية، ولقيام الثورة الفرنسية بعد أن تمسك بفكرة الحتمية في الطبيعة معظم فلاسفة القرن السابع عشر أمثال «نيوتن» الذي أشار إلى حتمية، وآلية الطبيعة هو وغيره من علماء القرن السابع عشر.

ب ـ إن مبادئنا الطبيعية التي استقيناها من الأسرة، والمجتمع المحيط هي من قبل العادات لكنها تصبح بمرور الوقت ضرورية، وحتمية بالنسبة لنا ومثال ذلك: العادات التي يتوارثها الفرد جيلاً بعد جيل، وتلك التي يشب الحيوان وهو مدرك لها، والتي تتكون عند الطفل عن طريق الأسرة

---

(١) يرى «بسكال» أن الحتمية الطبيعية نظام تتكرر وقائعه باستمرار ولا يخضع للصدفة العمياء، بيد أنه يذهب إلى أنها ربما خرجت عن نظامها المرسوم أي أنه يقر بوجود حالات شاذة في مجراها، وهذا يعني أنها ليست ضرورية ولكنها حتمية يتدخل فيها قدر ما من الإحتمال، وربما قصد بهذا الاستثناء أن يمهد الطريق إلى التصديق بالمعجزات، والعجائب الإلهية فهي أمور خارقة للطبيعة ولا تخضع لسننها.

وبتأثير الوالدين. يقول «بسكال»: «إن مبادئنا الطبيعية هي المبادىء التي تربينا، وتعودنا عليها، وهي مبادىء يستقيها الأطفال عن والديهم بطريق التعود مثل عادة الصيد عند الحيوانات فهي عادة طبيعية يتوارثها جيل بعد جيل وهذا ما تفصح عنه التجربة»(١).

جـ - إن الحب الطبيعي الذي يتبادله الآباء والأبناء هو من قبيل العادة التي تعد طبيعة ثانية، ومرجعه هو شعور القلق الذي يتولد عند الآباء بسبب خشية تلاشي الحب الطبيعي لأبنائهم والذي يتحول - الحب الذي تعوده الآباء من الأبناء - إلى ضرورة طبيعية يخشون زوالها بل يقلقون لمجرد تصور تلاشيه أو زواله. يقول «بسكال» في التعبير عن ذلك: «يخشى من تلاشي الحب الطبيعي لأبنائهم ذلك الحب الذي يمثل عادة تصبح طبيعة ثانية(٢) تهدم الأولى (وهي الحب الطبيعي) detruit l'amour naturel» .

ويذهب «بسكال» في هذا النص إلى أن الحب الطبيعي الذي يكنه الأبناء للآباء هو عادة ثانية تنسحب بقوتها على هذا الحب الذي كان حباً طبيعياً منذ البداية، فالأبناء يحبون آبائهم حباً طبيعياً. لكن لما كانوا قد اعتادوا على مثل هذا الحب فقد أطلق عليه «بسكال» كلمة طبيعة ثانية لأن الحب الطبيعي الموجود يمثل (الطبيعة الأولى) في حين تمثل قوة العادة (الطبيعة الثانية).

د - إن قوة العادة تلعب دورها في مسألة الاختيار المهني، أو الوظيفي إلى حد كبير فقد يختار الإنسان مهنته من بين العديد من المهن التي اعتاد سماع صيتها الطيب منذ الصغر. فيقوم هذا الاختيار على تعود سماعه لهذه الوظيفة يقول «بسكال»: يعد اختيار الوظيفة من أهم المواقف في الحياة.

---

(١) Ibid sec 11 pen 92, P 89.

(٢) Ibid pen 93 Sec 11 P 89. «La coutume est une seconde nature».

لا سيما بعد أن تعودنا منذ الصغر سماع جودة Bonne بعض الوظائف ورداءة Mauvaise البعض الآخر. وهكذا يبنى الاختيار على ضوء ما نسمعه. وهنا تبرز سيطرة قوة العادة علينا بيد أنه كثير ما يحدث أن تسيطر الطبيعة على العادة رديئة كانت أم جيدة[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يمكن استنتاج التالي:

١ ـ إن لقوة العادة أهمية كبرى في واقع الحياة الإنسانية فقد فرضت نفسها على كل جوانب الحياة بما في ذلك مجال الاختيار المهني.

٢ ـ إن الأفكار التي تضمنتها هذه الخاطرة كانت صدى لظروف بسكال العائلية فقد عاش ـ كما سبق أن ذكرنا ـ في وسط أسرة قضائية، عمل والده وجده، وزوج شقيقته في مهنة القضاء، كما انتمت أسرته بحكم التقسيم الطبقي إلى طبقة نبلاء الثوب وهي من الطبقات ذات السلطة، والنفوذ في المجتمع الفرنسي، حيث أمتهن أفرادها مهنة القضاء. ونحن نعتقد أن أهمية هذه الفكرة. قد نجمت عن ظروف نشأته العائلية، والاجتماعية التي عاش فيها فقد رأى أن أفراد أسرته يتتابعون بقوة العادة سواء أكانت اجتماعية (كأن يعتاد أبناء طبقة ما مزاولة مهنة معينة)، أو شخصية ذاتية كاعتياد أبناء أسرة واحدة على مزاولتها.

وهذه الإشارات إنما تدل في نهاية الأمر على مدى استفادة الفيلسوف من نشأته الاجتماعية، وتربيته الأسرية، ودورهما صياغة فكره.

٣ ـ إن قوة العادة تفرض نفسها على مسألة الإيمان بشكل كبير فيصبح من اعتاد على الإيمان معتقداً فيه وليس في شيء آخر سواه، وبتحول هذا الاعتياد الذي يؤدي للاعتقاد إلى طبيعة إنسانية لا يخشى المرء معها عذاب

---

(١) Ibid sec II pen 97. P. 90.

الجحيم ويشبه بسكال هذه الحالة بالشخص الذي يعتقد في أن الملك مخيف، والذي ينتابه الشك في اعتياد نفوسنا على رؤية الأعداد، والفضاء، والحركة. فالذي يعتقد في مثل هذه الأشياء يظل مستمراً في اعتقاده لا في شيء آخر[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا ما يلي:

١ ـ أهمية العادة في جوانب الحياة المختلفة.

٢ ـ أهميتها في موضوع الإيمان، أو الاعتقاد الديني.

فهذا الموضوع يشير إلى أهمية الاعتياد في تناول مسائل الدين فقد آمن ـ هو ـ بالمسيحية بالضرورة، وقرأ الكتاب المقدس خشية عذاب الجحيم، كما تلمح روح النص إلى مناخ عصره وأهمية الالتفاف حول الكنيسة، وغوز المنازعات الدينية بين الفرق المسيحية، وما أحدثته من قلق بالنفوس دفعها للوقوف في مفترق الطرق، وتفكيرها في الاختيار بين الدنيا والدين.

٤ ـ إن عبارة «الذي يعتقد أن الملك مخيف» التي وردت بنفس الخاطرة لهي خير تعبير عن روح العصر السياسية وعما كان يعتري الفيلسوف من قلق نفسي إزاء الحكم الملكي في فرنسا «فالملك مخيف» لا تعبر إلا عن حالة التوتر النفسي له من جهة نظام سياسي مضطرب.

٥ ـ تكشف الجملة الأخيرة من الخاطرة التي تذكر الاعتقاد في رؤية الأعداد، والفضاء، والحركة عن اهتمام كبير بالرياضيات وبخاصة الهندسة ودور قوة العادة في كل من هذه الأشياء.

وهكذا تعطينا هذه الخاطرة إشارات موجزة عما كان يسود العصر في

---

(١) Ibid sec II pen 89. P. 29.

جوانبه السياسية، والاجتماعية التي عاناها الفيلسوف، وعبر عنها في ثنايا كتابه «الخواطر» مبيناً خطورة الدور الذي تقوم به العادة في حياة الأفـراد اجتماعيـاً، ودينياً. ومشيراً إلى دورهـا في عملية المعـرفة بـالإضافـة إلى القوتين سـالفتين الذكر وهما المعرفة القلبية، والعقلية.

الفصل السادس

المدخل إلى الفلسفة المعاصرة

(بحث في تطور فكرة الوعي، وبزوغ فلسفة الإنسان)

مقدمة :

١ ـ مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر .

٢ ـ النزعة الوجودية ، وتاريخ الفكر الإنساني .

٣ ـ عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر .

٤ ـ خصائص الفلسفة الوجودية

مقدمة :

إذا كـان بسكال أحـد الفلاسفـة المحدثين، أو المنـدرجين أصلاً ضمن أصحاب المذاهب الفلسفية الحديثة، إلا أن ذلك لا يحـول دون اعترافنـا بأن مـذهبه الفلسفي في الإنسـان، ووجوده إنمـا يقف عـلامـة على طـريق الفكـر الوجودي المعاصر.

وعلى الرغم من أن الفصول السابقة قد أطلعتنا على شخصيتـه باعتبـاره عالماً رياضيـاً، وطبيعياً، وأحد تلامذة مدرسة «ديكـارت» الفلسفية العقليـة إلا أن تعمق مذهبه، وتحليل نصوصه سوف يطلعانـا على آراء مفكر وجـودي من الـطراز الأول وهذا مـا عبرت عنـه خواطـره، ونصوصـه المتفرقـة الممتزجـة باليأس تارة، وبالحماسة تـارة أخرى. هـذه النصوص الإنسـانية التي تستبـطن ذات الإنسـان وتصل إلى أعمـاقـه الـدفينـة وتحـاول بلوغ المعـرفـة القلبيـة، الوجدانية (الحدسية) التي هي مناط المعرفة الدقيقة الصحيحة، ورمز صدقتها لأنها تعتمد على رقة الروح ـ التي سبق ذكرها ـ .

وسـوف تكشف الـرؤيـة التحليلية لميتـافيـزيقـاه عن اتجـاه خفي في الميتافيزيقا المعاصرة يكشف عنها أسلوبه الحائـر، وتعبيراتـه التي حملت عبأ عذاب الإنسان وضجره، وضعفه هذه الميتافيزيقا التي اهتمت بـوجود الـذات المشخصة، وعبرت عن حيرتها وقلقها ويأسها، عن تمردها ورفضها.

من هذا المنطلق يجدر بنا قبل أن نبدأ في بحث ميتـافيزيقـا «بسكال» أو

كما أسميتها «فلسفة الإنسان» أن أقدم في هذا الفصل مدخل لا غنى عنه لدراسة الفلسفة المعاصرة التي تعبر عن حيرة الإنسان، وتبحث في وجوده، التي تنأى عن فلسفة العقل، والمعقول، وتنشد اللامعقول، والعبث.

وإذا كنا قد قدمنا في الفصول الأولى رؤية عقلية له باعتباره أحد أبناء مدرسة «ديكارت» العقلية المثالية إلا أن مسار البحث في هذا الفصل سيتجه بنا إلى سبيل جديد، ورؤية مغايرة حين نعرض لفلسفته التي تعد ارهاصاً، ومقدمة هامة لدراسة الفكر الفلسفي المعاصر فقد عبر هو ذاته ـ وكان صاحب فكر وجودي ـ عن الحيرة والقلق واليأس الذي ينتاب وجود الإنسان الشخص مما يعطينا انطباعاً بفلسفة وجودية مؤمنة تكشف عنها خواطره الجريئة، ونصوصه اللاذعة الحائرة.

وسوف يكون مدار بحثنا في هذا الفصل التمهيدي عن مكانة تيار الكفر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر، ثم نبحث في العوامل التي دفعت لظهوره، ومعناه وتطوره تاريخياً ومكانته من تاريخ الفلسفة العام وخصائصه. وبعد عرض هذه المقدمة نعرض لميتافيزيقا كير كجارد الوجودية ونقارن بين الفيلسوفين الوجوديين؛ وأنا إذا كنت أصف «بسكال» بالوجودية وأضعه في مصاف فلاسفتهم فإن ذلك ليس بعيداً على فيلسوف فكر في نفس مسائل الوجوديين، وموضوعاتهم فاعتبر إرهاصاً بفكرهم ـ مع بعد الشقة بينهم ـ فحق أن نذكره فيلسوفاً جمع فكره بين الحداثة والمعاصرة واهتم بالعقل، والوجدان فعاش معاناة الذات الإنسانية وعبر عنها خير تعبير بأسلوب أديب وجودي، وفيلسوف مثالي تنتهي ملحمة القلق الإنساني عنده إلى حظيرة الدين، ويطمئن قلبه المرتجف في العودة إلى الله، وهي عودة سيفعلها من بعده «كير كجارد» فيلسوف الدانمارك الوجودي، والأديب الملهم الذي سيتدرج صاعداً بتجربته الحياتية محصلاً لتجارب ومواد أدبه، وفكره فينكب

على كتابة تراجيديا الإنسان في عصـر الحيرة والضجـر، والوحـدة حتى ينتهي إلى حظيرة الدين في نهاية المطاف فيكون الله بالنسبة له خلاصاً نهائياً لعذابات المصير، وسكنية أبدية في خضم الحيـرة، واليـأس.

١ ـ مكانة الفكر الوجودي من تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر :

تتشعب المسالك، والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التي تبدأ تاريخياً منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد صنف بوشنسكي في كتابه القيم. تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا إلى ستة اتجاهات رئيسية للفكر هي على التالي :

١ ـ الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.

٢ ـ الفلسفة المثالية التي برزت في اتجاهيها الكانطي والهيجلي.

٣ ـ الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهي ما يطلق عليها إسم اللاعقلانية الحيوية ومثلتها فلسفة «بيرجسون».

٤ ـ فلسفة الظواهر أو الفينومنولوجيا ويمثلها إدموند هو سرل وغيره من الفينومنولوجيين.

٥ ـ الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودي الذي برز في الفكر المعاصر ويمثله «هيدجر» و «سارتر».

٦ ـ ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينونة عند «صموئيل الكسندر» و «ألفرد نورث هوايتهد» و «هارتمان»[١].

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمي إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الأتجاه المثالي، والاتجاه الغير مثالي ثم اتجاه ثالث لا ينتمي لأحد من الاتجاهين السابقين يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية الجديدة الممثلة في الكانطية أو الكانطيون الجدد، والهيجينية الممثلة في مدرسة أكسفورد والمثالية الأمريكية.

---

(١) Bochenski I. M. **La philosophie contemporaine en Europe** Paris. Payot 1951.

أما الاتجاه الثاني فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمادية الجدلية، والفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما الفلسفات التي لا تنتمي لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية، والفينومنولوجية وميتافيزيقا الكينونة[1].

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكي، والدكتور «عزمي إسلام» يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، وهي على ما يذهب الدكتور «عزمي إسلام» لا تمت بصلة لا للاتجاه المثالي ولا لغير المثالي وسوف نحاول فيما يلي إبراز معنى الفكر الفلسفي الوجودي، وخصائصه باعتباره جزء لا يتجزأ من التيار الفكري المعاصر الذي قدمنا له.

أ ـ معنى الوجودية:

الوجودية تيار فكري معاصر. وهي مذهب محدد في الوجود يعني أن وجود الإنسان سابق على ماهيته فهي فلسفة تهتم بالوجود المشخص، وتجعله موضوع الفلسفة وتنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التي كانت موضع بحث فلسفات الماهية ولذلك تختلف الوجودية عن جميع الفلسفات التي تبحث في الماهية.

والماهية هي تصور عام أو كلي للوجود أو الموجودات لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته الذي ينطوي تحته الأفراد.

وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط، وأفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو المعاني العامة، ومن هنا انطلق

(١) عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت ص ٣٥ ـ ٣٦.

«سقراط» إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمـة، ثم جاء «أرسـطو» وقرر أنـه لا علم إلا بالكلي لأن الأفراد لا حصر لهم.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول بـأن الفلسفة الـوجوديـة هي ذلك التيـار الفلسفي الذي عارض الفلسفات التقليدية برمتها فسبق الوجود على الماهية.

والوجوديـة تعني أن وجود الإنسـان هو مـا يفعله، ومن ثم تصبح أفعـاله هي التي تحدد وجوده وتكونه، وبالتالي قياس الفرد بـأفعالـه. ويصبح الـوجود الإنسـاني هو مـا يفعله الإنسان، ويـأتي هذا المنهـج في دراسة الإنسـان على نقيض مذهب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence وهم الذين يفترضون أن للوجود الإنساني ماهية سابقة عليـه، هي مصدر أفعـاله ومقيـاس الحكم علية، وتحديده.

ومع أن الوجودية هي أحدث المذاهب الفلسفية إلا أنها في الـوقت ذاته تعد من أقدمها لأنها نشـأت مع وجـود الإنسان، والإحسـاس بالـذات. وسوف نتتبع في هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودي عبر تاريخ الفلسفة.

٢ ـ النزعة الوجودية، وتاريخ الفكر الإنساني:

إذا كـان تيار الفكـر الوجـودي المعـاصـر هـو الـطابـع المميـز للفلسفـة المعاصرة في عالمنا الحالي فإن هذا التيار إنما يضرب بجـذوره إلى زمن بعيد عمر في الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة في جـانبها الـوجودي قـد تطورت وحققت نجاحاً كبيراً في تفكير الإنسان باعتبارها نمطاً فكرياً غير مألوف له غرابته وجدته وإثارته فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودي هو ذاته الإنسان الوجـودي متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير في «الذات» قد بدأ منذ نشـأة الإنسان الأولى أي قبـل

قيام الفلسفة، أو التفكير المنظم بعهد طويل فهو يرجع إلى زمن الأسطورة؛ والخرافة التي كانت تنسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب ووجدانها المرهف.

فمنذ حقبات التاريخ الأولى وحين بدأ الإنسان يفكر في بساطة، وينسج الأسطورة من وحي عالمه المنظور تارة والخفي تارة أخرى وهو مشبوب العاطفة، ومفعم الآمال والرجاء، مليء بالخوف والرهبة من فجر النزعة الوجودية في الإنسان.

وإذا كانت الأسطورة هي قصة، أو حكاية تتبدى فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى في الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فإن محاولة فهمها قد امتزجت بعاطفته ووجدانه الحي ووضعته في مواجهة محتومة مع مصيره الممثل في الموت أو العدم.

وهكذا تنطوي دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودي أو ارهاص له مع بداية حياة الإنسان وهذا بالفعل ما حذا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في مجال الفكر الوجودي إلى الإسهاب في دراستها، والكتابة عنها وتحليلها في مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان وتفهم خوالجها، وعواطفها والإحساس بمعاناتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وكان الاهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودي في هذه العصور السحيقة مثار اهتمام كبير من الفلاسفة أمثال شلنج Schelling وكاسيرر Cassirer. E والياد وغيرهم. وسوف نحاول فيما سيأتي إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم بهذا المجال

أ ـ شلنج Schelling:

هو «فردريك فيلهلهم جوزيف شلنج» (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤م) فيلسوف

ألماني مثالي متصوف، ومتدين. ويعد من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حذا به إلى تأليف كتاب عن «عصور العالم» يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم ولم ينشر إلا بعد وفاته.

وتعلقت محاضراته التي ألقاها في جامعة منشن بموضوع الأساطير والتجلي الإلهي، وقد فكر في طبعها غير أنه تراجع عن ذلك. وقد نشرت بعد وفاته.

ويذكر أن من بين أسباب إخفاقه في نقد فلسفة «هيجل» هو اهتمامه المنصب على دراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات الألوهية وقد توقف شلنج عن إلقاء محاضراته إزاء نقد رجال الدين له، وعلى رأسهم «باوروس».

ـ كاسيور ارنست Cassirer (E):

فيلسوف مثالي ألماني (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥م) عضو مدرسة ماربورج الطانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة بيل، وبذل جهده لإفساح مجال نظرية المعرفة الطافطية وأدخل فيها بعض الأشكال الحضارية التي لم يعرها «كانط» اهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة «كاسيور» إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة والصور المنطقية صور أخرى في مجال تحليل اللغة، والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية في ثلاثة مجلدات من عام ١٩٥٣م، وفي كتابه «الفهم المادي والفهم الوظيفي» أنكر «كاسيرر» الرأي القائل بأن التجريدات العلمية انعكاس للواقع، وحلل العالم المادي إلى مقولات من الفكر الخالص كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكل من أشكال التفكير الرمزي.

وفي خلال القرنين الثامن، والتاسع عشر جرت محاولات جديدة في سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية

والوقوف على عناصر بنائها العقلي، كما كانت هناك محاولات من جانب «أفلاطون» في فهمها لانطوائها على حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات في تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتنظيمات الإنسانية[١].

وتطورت الرؤية المعاصرة في الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد. وقد وجهت الأبحاث السيكلوجية اهتمامها لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير، والأحلام فرأت في الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية في حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمز إلى التجمع الأولى للإنسان نحو الذاتية فالقصص التي تحكيها عن البدايات الإنسانية تعني اعترافك بالفهم الذاتي[٢].

نخلص من هذه المرحلة الميثولوجية التي أمر فيها الإنسان بالأسطورة وأشارت إلى فهمه لذاته ومحاولته معرفة وجوده ونعرض لتاريخ الفكر الوجودي في مرحلة تالية هي المرحلة التأملية أو العقلية التي تفتح فيها عقل الإنسان ونضج وعيه.

وقد عبر الفكر الفلسفي الديني الذي ظهر عند المدنيات الشرقية القديمة عن هذه المرحلة.

وجدير بالملاحظة أن هذه المرحلة من التفكير قد امتزجت بالعاطفة الدينية إلا أن هذا الشعور الديني كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان وحمايته من الأخطار. وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان إلى جانب قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصور وجود أرواح تسكن الأشياء، وهي ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية).

---

(١) علي عبد المعطي محمد، سورين كير كجارد دار المعرفة الجامعية ص ١٢٢.

(٢) نفس المرجع نفس الصفحة.

وفي ضوء هذه التصورات افترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور خارجية للآلهة[1] ولذلك أصبح المعبد مركز حيوي للنشاط الاقتصادي، والسياسي، والحربي، والفني، والعلمي، والاجتماعي، وكان انتشار العدالة، والخير الاجتماعي وقفاً على استرضاء الآلهة وتقديم القرابين لهم.

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة والأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذي يدور فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته وتأمينها من الخطر.

وعلى هذا النحو يبزغ إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجوده من خلال مواقفه في حماية نفسه لا سيما وقد واجهته عديد من المشكلات الحيوية بكيانه الذاتي وبحياته إتصال مباشر من عدد من النواحي: دفاعية، ووقائية، وعدائية[2].

فنجد مثلاً أن المصريين القدماء قد مزجوا عاطفتهم الدينية بالأساطير، والخرافات وعبدوا الطوطم الذي تطور إلى عقيدة البعث، والخلود، والثواب والعقاب بعد الموت. حيث لم يعرفوا التناسخ، وقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان في المحل الأول وكشفت من غور الشعور بالحفاظ عليه ورعايته حتى بعد الموت والاهتمام بعودة النفس له لا يعني أكثر من اهتمام بالفرد وبحياته بدليل أن هذه العقيدة قد دفعتهم للاهتمام بالمقابر باعتبارها مساكن للأجساد عندما تفارقها الأرواح فزودوها بالملابس والمصوغات والأشياء التي سوف يحتاج لها الموتى بعد عودة الأرواح لهم.

وهكذا عبرت عقلية المصريين القدماء عن أفكار دينية في الظاهر بيد

---

(١) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦جـ ٢ ص ٢٠٣.

(٢) رشيد الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني ـ العربية بيروت ١٩٦٩م ص ٢٩.

أنها أخفت ورائها أفكار ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود في حقيقة أمرها سوى البعد الخفي للاهتمام بالإنسان والتركيز على الشخصية الفردية ومحاولة حل مشاكلها لا في الحياة الدنيا فحسب بل في العالم الآخر.

وقد تمثل هذا الاهتمام في تحنيط جثث الموتى أملاً في عودة الروح إليهم، بل كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادة عندهم مما يبرهن على أهمية الوجود الإنساني، وإحترام ذات الفرد في الحياة وبعد الموت، والإهتمام بمعيشته وتأكيد وجوده وحل مشكلاته اليومية ليس أدل على ذلك من النصوص المكتوبة على الأهرام التي تشير إلى اهتمام المصري القديم بثلاثة مبادىء رئيسية هي: الميلاد والوفاة والتزود بالطعام(١).

وإذا نظرنا إلى هذه المبادىء الثلاثة تلمسنا فيها الإهتمام بوجود الفرد منذ ميلاده ثم تتبع مصيره، والتفكير في حل مشاكله، وتوفير سبل الراحة له. فهي حضارة إنسانية اهتمت بحياة الفرد ووجوده وعاشت معاناته وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت وكفلت له الأمن والحماية من الخطر الداهم وحافظت على جسده من التحلل بعد الموت ريثما تعود الروح وتحل فيه فإلى أي حد لقي الوجود الإنساني عناية المصريين القدماء.

وفضلاً عن حضارة مصر القديمة وجدنا الاهتمام نفسه بالذات الإنسانية واضحاً في حضارات أخرى كالحضارة السامية التي اجتهدت في حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فالتمست حلول مشاكله من الآلهة، والأساطير في سبيل تنظيم حياته، وتوفير حياة الاستقرار له..

وإذا انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التي كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية، واليونانية؛ لوجدنا اهتماماً كبيراً بسلوك الفرد في المعاملات،

---

(١) Brandon. S G F; **Religion in ancient history;** London. 1943. P 19.

ومحاولة تأمل مصيره من خلال الاعتقاد في مبدأي النور والظلام أو عقيدة الثنوية التي كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها في كتاب «الأفستا» Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندي ألفيناه يضع حضارة مؤسسة على الدين والاتجاهات الروحية العملية التي كان الهدف منها إعلاء السلوك وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان والإحساس بالمسئولية[1].

وتعد البوذية التي تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً في مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة ـ اهتمام بالغ بالحكمة والسلوك الأخلاقي، والعملي في حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقي وتحمل مسئولية حياته وسلوكه.

أما في الصين فقد ظهر اهتماماً كبيراً بالإنسان لا سيما بعد أن تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كوتفوشيوسية؛ وهي ديانة الطبقة المثقفة.

والحق أن فلسفة الصين قدمت للإنسانية قانوناً خلقياً وأرستقراطياً كان للإنسان الفرد فيه مكانته الكبرى. هكذا ظهرت فلسفة أو ـ إن جاز هذا التعبير ـ حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين في بلاد الشرق اقترنت بظهور المدنيات، والحضارات وما تبع ذلك من نظام سياسي واجتماعي، وثقافي، وفني ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية المفعمة بالأساطير، والرموز التي لعبت دوراً كبيراً في حل مشكلات الفرد اليومية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير بالأفكار الاجتماعية السائدة وخاصة عند الهنود، والصينيين القدماء.

ورغم ما حققته هذه الحضارات من تقدم ملحوظ في ميادين العمارة

والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية، والروحية قد تلبست بالأساطير والخرافة التي عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المدنيات السياسية على ذيوع الخرافة وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المدنية مما حذا بالمشرعين إلى اللجوء للخرافات، والخزعبلات في سبيل إخضاع الجماهير، وترويضها على طاعة الحكام في أي أمر يصدرونه.

وليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة في وجه الجماهير الغافلة عن الحق فتنساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا وجدنا جميع الأشياء تتحول إلى أساطير في سبيل التأثير على عامة الجماهير، حتى العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع المحكومين، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة. الراهبون عقابها ونقمتها، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته وجموحه، وصراعه مع الطبيعة كل ذلك ـ أي في هذا الإطار من الفكر الديني الممتزج بالعاطفة الخمسة ـ اهتدى حكماء الشرق إلى وجهات نظر في الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ ـ وتكفي حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك ـ وتوصلوا إلى مسائل هامة كخلق الله للكون من عدم، واعتقد البعض منهم في خلود النفس، ويوم الحساب.

وعرف الفكر الشرقي عند الهنود البراهمة مذهب (الحلول) أي حلول الله في العالم، وذهبوا إلى أن الموجودات ما هي إلا صور غير حقيقية. كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية في الوجود هي الخير وهو مبدأ الحياة والشر وهو مبدأ الموت.

فمن تعاليم زرادشت المتضمنة في الأمشتا مترجم لليونانية والعربية، إلى عقيدة البددة والتناسخ، وأفكار فريق البراهمة وأخلاق، وسلوكيات اليوجا

والجينا والنرفانا، إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة الذي تأثر بهذه التيارات السابقة ـ وكان مذهباً تلفيقياً غير ناجح من الناحية الفلسفية ـ ولو أنه كان ذا أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفي[1].

وعلى هذا النحو من الفكر المفعم بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء في الله (اليوجا)، ومحاولة تعذيب النفس والجسد (الجينا) إلى المشاعر الدينية المزدحمة بانفعالات الخلاف، كالرهبة، والرجاء والتمني. وما عبرت عنه الرموز، والقصص والأساطير. وما يشهد به ما خلفه الشرقيون القدماء من تراث مادي وأدبي كل ذلك إنما يعد إرهاصاً بالفكر الوجودي الذي بلغ أوجه في العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفي في الشرق وحددنا مكانة إرهاص الفكر الوجودي، وبزوغ فكرة الوعي، والإحساس بالذات عند الشرقيين من خلال فلسفاتهم المشبعة بالدين، وعقائدهم المتلبسة بالأرواح، المنغمسة في خيالات ورموز الأسطورة. إلى مناخ الدين وسلوكيات الأخلاق ونفحات الحكمة التي هبت من الفكر الشرقي وعرفت به على مر العصور على فكر وجودي مستتر ظهر بصورة أكثر وضوحاً عند فلاسفة اليونان الذين أمعنوا النظر في الكون، واسترسلوا في تأملاتهم الطبيعية والإنسانية بحثاً عن الحقيقة في إطار منطقي منظم انطلاقاً من اللوغوس، أو العقل.

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعي بالذات لدى فلاسفتهم منذ المرحلة البدائية أو الخرافية أي قبل ظهور المذاهب الفلسفية المنظمة.

لقد حفلت المرحلة البدائية الخرافية بشتى أنواع العقائد البدائية قبل

---

(١) محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية. دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩م ص ٨٥.

أرباب الأولمب الذين خلدهم هومير وهزيور في أشعارهم وهي مرحلة شعر فيها اليوناني برهبة الدين أو الخوف من الإله ـ من عقابه ـ وانتظر مثوبته وعطائه ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم كغيره من باقي شعوب العالم القديم. كما لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها ومزج عبادته بطلاسم السحر، والشعوذة، وكان للديانات الأسيوية والمصرية تأثير كبير على الديانة الأورفية السرية.

وعلى الرغم من انتشار الخرافة والأسطورة في هذه المرحلة إلا أنها كانت من جهة أخرى ـ مؤشراً إلى اتجاه الإنسان إلى الرمز الذي يعبر عن حاجته النفسية في حب البقاء، وفي الحياة السعيدة كما يعبر عن رجائه في إرضاء الآلهة مما يعطي انطباعاً بأهمية الذات، والسعي لتأكيد وجودها وتحقيق أهدافها فإذا ما بدأت المرحلة الطبيعية وهي تعكس اتجاهاً عقلانياً تأملياً اتجهت نظرة الإنسان فيها إلى خارج ذاته فبدأ في استطلاع العالم، واستكشاف الكون من حوله، ومحاولة البحث الدؤوب عن الوجود حوله في سبيل الوصول إلى معرفة جوهر العالم، وحقيقته نجد طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين يقول بالماء جوهراً للعالم، ويتصور تعدد الآلة، ثم يأتي بعده أنكسمندريس الذي فسر جوهر الأشياء أو أصلها تفسيراً آلياً بمجرد اجتماع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعلية وسمي هذا الجوهر باللامتناهي. ثم يأتي أنكسيمانس فيرجع أصل العالم إلى الهواء بدلاً من الماء، واللامتناهي وبذلك نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العالم الطبيعي ووضعوا أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادي مادي، وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم. أما هيرقليطس الذي نادى بمبدأ الغير فلم يختلف كثيراً عن سابقيه وذهب إلى أن النار هي جوهر وأصل العالم وهي أدل شيء على التغير والصيرورة.

والحق أنه لم تشهد هذه المرحلة الطبيعية الأولى سوى تصورات وآراء

عن الوجود وجوهره ردت العالم إلى جوهر أو أصل مادي طبيعي واحد.

ومع خلو هذه المرحلة من الرؤية الداخلية لباطن النفس الإنسانية وتطلعها المستمر إلى الخارج أي تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم بيد أنها تمثل مرحلة تساؤل الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون. وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعي الأول إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات وتبرهن على أهمية فكرة الوعي، وتدل على أهمية وجود الذات الإنسانية في مواجهة الكون الفسيح.

ويتجه الفكر اليوناني بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد «فيثاغورس» مؤسس المدرسة الفيثاغورية وأتباعه الذين تصوروا العالم عدداً، ونغماً وقالوا بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، كما كانت لهم آراء غير صريحة في مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبي من أدرانه، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً[1].

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم مؤسسها «بار منيدس» ثم «زينون» و «ميليسيوس» وقد ذهبوا إلى تصور العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة. ثم أتى أكسانوفان، ونزه الآلهة ووحدهم ودافع عن العالم الإلهي.

وهكذا تتتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول في الكون، تحاول تفسيره، وحل لغزه فنجد الفلاسفة الطبيعيين أمثال «أنبادوقليس» و«ديموقريطس» و«أنكساغوراس» أتباع المذهب الذري يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأة العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤.

واحدة؛ على ما ذهب الأيونيون لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصـل الوجود إلى عناصر أربعة هي الماء والهواء والنار والتراب. أما «ديموقريطس» فقد ذهب بالمذهب الآلي إلى أقصى حد فتصور أن الامتـداد والحركـة هما مبـدأ الأشياء وجوهرها بما في ذلك نفس الإنسان، ويعد «ديموقـريطس» و «لـوقيبوس» همـا المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية[1].

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكـون من عدد لا متنـاهي من الذرات الـطبيعيـة التي لا تختلف من حيث الحجم والمقـدار وتتحـرك في خـلاء لا محدود تتكون الأجسام في الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها. وجدير الذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات اليونانية إلى روح العلم الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم[2].

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعيـة أي المرحلة اتجهت فيهـا أنظار الفـلاسفة اليـونانيين إلى العـالم الطبيعي من حـولهم ووضعوا نـظريات في تفسيـر نشـأة الكـون وأصل العـالم، ومـع أن هــذه المرحلة قـد تميزت بـالنظر إلى الكـون وتـأمله بيد أنهـا أشارت من نـاحية أخـرى إلى دافع إنسـاني قوي في محـاولـة التعرف على العالم، وتأمله وهي مسألـة خاصـة بالـذات الإنسانيـة التي قادهـا شغفها بمعرفة مصيرها وأصلها إلى وضع نظريـات وآراء في تفسير نشـأة الكون وهو إرهاص خفي وبعد مستتر بنزعة الفكر الوجودي التي لازمت الإنسان حتى وهـو يتطلع إلى خـارجه ويتـأمل العـالم ويكشف النقاب عن الكـون الطبيعي. وحقيقـة الأمر أن العـالم الطبيعي وإن لم يكن لـلإنسان دخـل في خلقه إلا أن هذا العالم مع رحابته وشساعته وغموض ظـواهره من صنـع ذات الإنسان فهـو المكتشف الأول لعالم الطبيعة وهو الذي يسعى جاهـداً لتسخير قـواها لخـدمة مصلحتـه. وتأمين حيـاته. وإذا كـانت نظرة المفكـر اليونـاني الأول نـظرة إلى

---

(١) Russell; B. A; **History of western Philosophy p. 85.**

(٢) Ibid.

خارج ذاته، أي إلى الطبيعة الماثلة أمامه في بلاد حياها الله بطبيعة ساحرة في أرضها وجبالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة سبر أغوارها واكتشاف الجمال الخفي فيها ومعرفة أصلها ـ جوهر العالم ـ فإن ذلك لا يعد خروجاً عن دوافع النفس الإنسانية وخلجاتها، أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الإستطلاع الذي ولد مع الإنسان ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود والإنسان هو المخلوق المتساءل في حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل في عالم طبيعي غريب واسع الأفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التي تبدأ «بالسوفسطائيين» وهي بداية البحث في الإنسان الذات أو المشخص، وفي تحليل قيمه ومبادئه وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول «بروتاغوراس». «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد».

وعلى الرغم من سوء النتائج التي ترتبت على هذا المبدأ كذيوع النسبية في الأحكام والمعايير والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاء لفكرة الذاتية وتأكيداً على أهمية الوعي الإنساني.

ومهما تكن النتائج التي وصل إليها الفكر السوفسطائي في هذه المرحلة سواء بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا ـ ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخل إلى ذاته، وبرهاناً على وجود المشخص ـ أن نتجاهل قيمته أو نغفل دوره في دراسة وجود الإنسان في هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة «السوفسطائيين» ظهور «سقراط» الذي أدلى بدلوه في فلسفة الإنسان فبدأ بتعريفه والبحث في ماهيته ولفت نظره إلى الفضيلة والاهتمام

بالروح التي قال عنها: «إنها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانيـة» ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية للإنسان[1]. وكان شعاره الـذي نقشه على معبد دلفي أعرف نفسك بنفسك. إشارة إلى حكمة سقراطية في مـواجهة مـواقف السوفسـطائيين في جـانبهـا السلبي الضحـل المتمثـل في نشـر نسبيـة المعـرفة والقيم، والتـلاعب بالألفـاظ بيد أنـه كان يلمـح من جهة أخـرى إلى دراسة باطن الإنسان، والسعي إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعـوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجـدير بـالذكـر أن شعار سقـراط في معرفـة النفس بـالنفس إن هـو إلا محـاولة لمعـرفة الـذات عن طريق الفكـر والتأمـل، وهـي محاولـة أشـار إليهـا الفيلسوف الوجودي المعاصر «هيدجر» Heidegger (١٨٨٩)[2]. حين قال في مؤلفـه «مـاذا يسمى تفـكيـراً» T - onpenser Qu' appelle . مـعلقـاً عـلى فلسفة «سقراط» في الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير في عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد. . . وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننـا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير وإنما يرجع إلى أن ذلك الذي يدعو

---

(١) Jeager; Wearner; **Paideia the ideals of creek culture** Oxford 1944 P. 45.

(٢) هيـدجر: هـو المؤسـس الأول للفلسفة الـوجوديـة تـذهـب فلسفتـه إلى أن الـوجـود هـو الأساس الذي توجد فيه الميتافيزيقا وتبنى عليه باعتبـارها جـذراً لشجرة الفلسفـة، تعد فلسفته عودة إلى الجذور والأصول التي قد لا يهتم بهـا الإنسان بيـد أنه يعـود لتذكرها عندما يفكر بعمق وحكمة. وتكشف فلسفة هيدجر عن مفـارقه غـابت عن أذهان الفلاسفة وهي أن الوجود يرتبط المـوجود فيبـرزه واضحاً لكنـه يحتجب لأنه يكشف الموجود. وهكذا يصبح احتجاب الوجـود في الموجـود هو أسـاس تجربـة هيدجر وميتافيزيقاه. وهذا ما عبرت عنه مؤلفاته مثل:

١ **Beingand time.**

٢ **Q'uest de que la Metaphysique? Paris. Gallimasd** 1953.

٣ **Introduction a la Metaphysique** Paris P. U. F. 1958.

٤ **the questions of Being** N. M. 1958.

بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان في هذه الحركة الفكرية، أو في هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان ما زال بعيداً عن ذلك الذي ينسحب. وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يثبت في رياح هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه الغرب ولهذا لم يكتب»[1].

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل «إقليدس الميغاري» و «أنتستانس الأثيني» و «أرستبوس القوريناثي»، وقد صاروا على المنهج السقراطي ودافعوا عنه.

أما «أفلاطون» الذي أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالي روحي، وتابع «فيثاغورس»، ومزج فلسفته بالرياضة والدين وذهب يتصور الوجود كأنه علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد «أرسطو» فيلسوف الواقعية اليونانية. يحاول أن يعطي لوجود الإنسان ومشاكله قدراً كبيراً من الاهتمام في مذهبه. على الرغم من أنه قد ذهب إلى القول بالماهيات أو العلم الكلي ووضع الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذي قال عنه الوجوديون أنه ماهية الموجود وليس وجوداً ووضعوا بدلاً منه الوجود الفردي المشخص العيني الواقعي ويراه سابقاً على الماهية التي هي الوجود العام عند «أرسطو». وإذا بحثنا في المدارس الفلسفية كالرواقية وجدنا مبحثاً هاماً للفكر الوجودي ممثلاً في تساؤل الإنسان عن مصيره وطريق سعادته وعذاباته، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً عن حاجاته النفسية لكنه عندما يعي ذاته ومشاكله تنشأ عنده الفلسفة أو الفكر الذي يدور حول وجوده مصيره؛ وأفعاله، وحريته وسبيل سعادته وطريق خلاصه الخ.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تنبع من ضعف الإنسان وعجزه، لأنها طريق خلاصه من الألم، والخوف، واليأس، والضعف والعجز، وهي سبيل

---

(١) نقلاً عن الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف ١٩٨٠م ص ٦٣ ـ ٦٤.

سعادته. إنها دعوة للتفلسف لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقي هو عينه الموقف الوجودي المعاصر كما هو موجود عند «ياسبرز» الذي يذهب إلى أن الوجود الإنساني هو وجود موقف ويقصد به الموقف الذي يواجه حرية الإنسان، وتتعدى المواقف وتزدحم في حياتنا ونحاول الخروج من كل واحد منها بما ينفع حياتنا ويدبرها. بيد أننا نعجز أمام كثير منها ولا نملك له دفعاً كالألم، والصراع، والخطيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين «الرواقية» و «الأبيقورية» وهما من المذاهب التي عبرت عن وجود الإنسان ومستقبل خلاصه إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرتا عن الفكر الوجودي المعاصر.

وجدير بالملاحظة أن ظهور هذين المذهبين قد لازمه عصر من التدهور والضعف في أثينا حوالي سنة ٣٠٠ق. م، فلم يكن لهذين المذهبين هدف من المعرفة بقدر ما كانا يهدفان أساساً إلى طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة في عصر مضطرب قلق. ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية اللتان وجهتا فكر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة، والباحثين عن وجود الإنسان الفرد، عن مصيره وعن معنى حياته المليئة بالعذاب والقلق، واليأس.

ومع أن ظروف هذين المذهبين تلتقي مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر إلا أنهما يختلفان عنه في مضموناتهما، فهذه الفلسفات ومع أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لكلمة الأخلاق بيد أنها عبرت عن مواقف إرادة الإنسان الحرة مدفوعة بسلوك خلقي في حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة في الحياة فحسب.

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا التجربة الدينية هي أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس «أوغسطين» عن هذه التجربة خير تعبير، وكان هذا القديس يستقي فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحي، ويسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة لا سيما وقد دعى السيد يسوع المسيح إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسئولية والطاعة، كما دعى إلى العمل من أجل الآخرة، وقد ذهب إلى أن احترام الإنسان وتأكيده لوجوده من دوافع العبادة والتقوى.

وقد عبرت فلسفة القديس «أوغسطين» الدينية عن فلسفة وجودية أصيلة فهي من جهة قد أولت اهتماماً للدين وللكتاب المقدس المسيحي ومن جهة أخرى أشار هو إلى وجود الإنسان المشخص والقلبي وبمعنى آخر يرى القديس أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته التي لا يلمسها ولا يحسها غيره من الناس، ومن ثم لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، ولا يحدث ذلك سوى بممارسة التجربة المباشرة للحياة ومن ثم كانت الذات عنده ـ ذات غير مستقرة ـ تماماً كما جاء في فلسفة الوجوديين.

ومن الجدير بالذكر أن فلسفة القديس «توما الأكويني» لم تلق قبولاً لأنه اتجه نحو «الماهوية» Essentialisme ولم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس «أوغسطين» ممثلاً للتيار الوجودي المؤمن، وبالتالي الإشارة له في تاريخهم للفكر الوجودي المعاصر.

وفضلاً عن المفكرين المسيحيين نجد عدداً من متصوفي الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة وخبرات صوفية لا تركن إلى العقل وحده في تجربتها بل تسلك سبيل الإدراك الحس القلبي أو الحدس كطريق لتحصيل المعارف والحقائق التي تنبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتي عصر النهضة يحمل معه إشارات وجودية عند زعماء حركة

الإصلاح الديني في أوربا فيصبح الإيمان الحقيقي عند مارتن لوتر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان، وخالقه دون الخضوع لتعليمات الكنيسة أو رجال الدين ومن ثم تمثل الإيمان في العلاقة بين الإنسان والله فالتجربة الدينية لا تنفصل عن ممارسة الذات الإنسانية لها فهي واقعية مشخصة يجدر على المرء ممارستها ومعايشتها ومعاناتها، ومن ثم فإنها لا تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكري عصر النهضة وعلى رأسهم «أرازموس» دور كبير في إبراز مشكلة الحرية والمسئولية، ورفض النزعات المدرسية الجامدة. وفي العصر الحديث يبرز أمامنا فكراً وجودياً إنسانياً ومؤمناً عبر عنه «بليز بسكال» - موضوع كتابنا - الذي نادى بروح الرقة، وبمعرفة القلب والوجدان التي لا يصل إليها منطق العقل ولا يضارعها فيما تتسم به من الصدق والوضوح، وأن الإنسان مخلوق تعس ضعيف يحاول البحث عن علة وجوده، ومعنى مصيره ولا يخلص إلا بالإيمان.

ومع أن كثيرين من الفلاسفة الوجودين قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، والذي وضع حجر الزاوية للتيار الوجودي المعاصر كان هو «سورين كير كجارد الفيلسوف» الوجودي المعاصر الذي نبذ التصنيف المذهبي، وفضل التعبير عن فكره في صورة قصة أو رواية، وكان أشد ما يزعجه ويؤرقه هو تصنيف المؤرضين لفكره بعد وفاته.

وسوف نبرز في نهاية هذا الفصل عن فلسفة الوجود المعاصرة ودور «بسكال» فيها مقارنة بين فكري الفيلسوفين «بليز بسكال» و «سورين كير كجارد» في محاولة لكشف وجوه الاتفاق والاختلاف بين مذهبيهما من حيث أنهما قد عبرا عن روح فكر واحد هو فلسفة الوجود الإنساني بصورة حية نابضة.

وبعد أن عرضنا في هذه المقدمة لتطور الفكر الوجودي منذ أن بدأ الإنسان يفكر ويجد في حكمة فكره ملاذاً من الضياع والحيرة، من العجز والضعف، وانتهاءاً إلى نشأة تيار الفكر الوجودي المعاصر الذي سوف نتناول فيه فكر «بليز بسكال» إرهاصاً وبداية، وتنبؤ بفلسفة وجودية متكاملة عند غيره من فلاسفة الوجودية المؤمنين وعلى رأسهم زعيمهم «سورين كير كجارد».

وسوف نبرز فيما سيأتي العوامل التي دفعت لظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر، ثم لخصائص هذا الفكر.

٣ ـ عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر : ـ

لقد كانت هناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور تيار الفكر الوجودي منها ما تعرض له العالم من ويلات الحرب العالمية الأولى والثانية، وما جلبته هذان الحربان من دمار وويلات على البشرية تمت معها روح الاتجاه العاطفي والوجداني، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية وتطلعت إلى فكر عاطفي ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويتساءل عن سبب حيرته وضياعه وقلقه، ويبحث في وجوده، ومصيره، في يأسه وعدمه.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر تبدو في أنساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادىء وأسس عقلية يقينية فإن الفلسفة المعاصرة تنحو نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السالف لها ـ أي التيار العقلي المذهبي ـ ولماذا تقف ضده؟

إن الفلسفة المعاصرة ترفض فكر العقل المطلق لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فهذا العقل هو الذي أسهم في تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التي جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لا بد لهذه الفلسفة التي تقدر الإنسان وتبحث مصيره من الوقوف ضد مذاهب العقل الذي انحرف وضاد الإنسان وعذب حياته، ومن ثم فالفلسفة المعاصرة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازاً خاصاً للتفلسف ومما يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة برغم اختلافهم فيما بينهم.

٤ ـ خصائص الفلسفة الوجودية: ـ

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة وسوف نحاول إجمال خصائص الفلسفة المعاصرة بصفة عامة.

١ ـ ترفض هذه الفلسفة الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة في تاريخ الفلسفة والتي شيدت أنساق ومذاهب لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفي ابتداء من فكر اليونان وحتى العصر الحديث من حيث إنه يتعارض بمذاهبه وأنساقه العقلية مع بحثها الجديد عن جذور الوجود الإنساني، وعن الحقيقة الإنسانية والفكر.

٢ ـ ترفض الفلسفة المعاصرة خاصة المتعلقة بالبحث في الوجود أن يكون للفكر أو الفيلسوف ثمة بداية أو نقطة بدأ لنسقة الفلسفي، وتدعو إلى الحرية المطلقة في إبداء الرأي، وما سوف يتبع ذلك من تحرر فكري يقوم على الحرية المطلقة التي لا ترتبط بقيود ولا تتحدد وبحدود لأنها حرية جذرية لا علاقة لها بمبادىء أو حقائق مسبقة.

٣ ـ الفلسفة المعاصرة (الوجودية) هي التحام فكر الإنسان مع الوجود الذي

يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهي فلسفة الإنسان في مواجهة الوجود أو ـ إذا جاز التعبير ـ هي فلسفة الإنسان على ما هو عليه في معاناته، وضجره وغثيانه من عبث الحياة ولا معقولية الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هي فلسفة الإنسان باعتباره موجود لا باعتباره مفكراً.

٤ ـ لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تنبع من وجود الإنسان وتركز عليه، وتنطلق منه فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شيء Choesومن ثم فإنها ترفض الاتجاه العقلي الجمعي الذي يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية ويذهب بدورها في مجال الحياة الاجتماعية، كما تفكر أيضاً كل صور الحكم الاستبدادي الذي يقضي على حرية الفرد وبالتالي على ذاته الموجودة.

٥ ـ لما كانت هذه الفلسفة تركز على الذات الإنسانية المشخصة فقد ظهرت هذه الذات في طابع ديناميكي، فهي متحركة مؤرقة فعالة ومنفعلة، وتحيا في كفاح مع الوجود؛ ونضال مع الآخرين كي تثبت وجودها.

٦ ـ يختلف منهج الفلسفة الميتافيزيقي عن منهج الفكر الوجودي فالطريق الأول يبدأ من الأشياء ثم الإنسان المشخص فيدرسه باعتباره كيان فكري مجرد، ثم يرجع إلى الأشياء لكي يحصل على المعرفة الموضوعية، في حين أن الطريق الثاني يبدأ بالأشخاص ولا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص.

٧ ـ ترتب على الخاصية السالفة أن تصبح الذات الإنسانية المتدفقة بالحياة هي أصل العلم والقيم والحقائق لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة إلا أنها لا تستطيع حال أحكامها أن تتجرد من نفسها، من ثم تكون الأحكام الصادرة من الفرد نتيجة تفاعل الذات مع الموضوع فلا وجود

لمعرفة منفصلة عن الذات العارفة ـ وهذا المنهج الوجودي في تحصيل المعرفة يتعارض مع نسق «ديكارت» العقلي الذي يجرد الفكر من الأشخاص والذات ويجعله موضوع عقلي بحت وعام تتعامل معه العقول.

٨ ـ لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجودين وجود معرفة منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة يقينية أو عامة، وفي تصورهم أنه لا وجود لمعرفة يقينية إلا للذات أو الأنا، فهي الحقيقة الوحيدة المؤكدة في الوجود والزمان، والتي تنتظر خطر الموت في أي لحظة. ولما كان إحتمال الموت في انتظار الإنسان دائماً فإن أي حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد ومن ثم فعلى الإنسان أن يواجه مواقف حياته ويتعامل معها دون نظر إلى هذا الخطر المحيق به.

٩ ـ يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما: الحقيقة الموضوعية، والحقيقة الذاتية تختص الأولى بالأنساق والمذاهب العقلية وهي نوع من الحقائق يتعلق بتأسيس العلم والمنطق، ويرفضه الوجوديون على اعتبار أنها تنأى عن الذات في حياتها ووجودها، وكل حقيقة موضوعية في نظرهم هي بالأحرى ذاتية لأن الحقائق تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة والعاطفة الإنسانية. ولما كان الإنسان المشخص المتجسد هو الذات بكل انفعالاتها وعواطفها وميولها فإنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها في «البحث عن الحقيقي» هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشاكل الإنسان الفرد ومحلولة حلها.

١٠ ـ يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادىء بالذات المتشخصة ومن ثم فهم يرفضون القيم والمبادىء التي نادى بها الفلاسفة ورجال الدين من قبلهم، «كأفلاطون» و «أرسطو» و «ديكارت» و «مكانت» و «هيجل».

١١ ـ لما كانت الحقيقة الذاتية هي أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين فلم يعد العلم في نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التي انصبت على دراسة الأدب، وكتابته فامتزجت الفلسفة بالأدب وصيغت النظريات، والمبادىء الفلسفية في قالب أدبي عاطفي أخذ يشير إلى ذاتية الأديب الفيلسوف، ويعبر عن أزمة وجوده في أعمق معانيها.

ومن ثم فنحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعين بالأدب لأنه لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب والأنساق العقلية الجاهزة فقد كان الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التي عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتي في أسلوب مفعم بالعاطفة والخيال في سبيل التعبير عن تجربة الذات في معايشتها لمصيرها ومن ثم فنحن نلمس من دراسة مناهج الفلسفة الوجودية أنها لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم، أو تصنيف لأبوابها وفصولها على نحو ما نراه في الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو اختلفت نظرة الفيلسوف الوجودي عن الفيلسوف التقليدي فالأخير كان يذهب مذهباً عقلياً واضحاً فتذوب شخصيته في هذا الطريق في حين أن الفيلسوف الوجودي محافظ على شخصيته أو على بصمة فكره الذاتية حينما ينكر المذاهب العقلية ويرتمي في أحضان عاطفته التي تعبر عن ذاته وشخصيته، وتكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه. فالواض في فهم الفلسفة المعاصرة أنه ما من مفكر بحث فيها وانتهى إلى موقف عام أو كلي بصدد الحقيقة، لكن كل منهم إنما يعبر عن رؤية خاصة، واجتهاد شخصي ورؤية ذاتية بحتة، ومن ثم تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين، ومن ثم أصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص الفلاسفة جميعاً، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

١٢ ـ اختصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها

الفلسفة التقليديـة، التي أدلت بدلـوها في مجـالي المعرفـة والمنطق من قبـل. وقد انبثقت هـذه المـوضـوعـات مبـاشـرة من الـوجـود الإنسـاني المشخص التي ألقت الضوء عليه، في حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعـرفية كثيـراً وهذه المـوضوعـات الحريـة، والقـرار، والمسئـوليـة، والمصير الذي يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق وهو أمـر لا يستطيـع الإنسان فهمه أو تعقله لكن في إمكـانه تشكيله بـإرادته من حيث أنـه في النهاية مشروع يجب تنفيذه وتحقيقه.

١٣ ـ في ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجـودي المعاصـر يمكن الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهي تبحث في وجود الفـرد، وتسبق الوجـود على المـاهية، وتـرمي إلى دراسة النفس الإنسـانية في كـل حالاتهـا النفسيـة العـاطفية، وتـدعو إلى الحـرية إنمـا تنطلق بعـالم الفكـر من البحث في المـاهيـات الثـابتـة المجـردة إلى البحث في الـوجــود الحي المشخص للإنسان، ومن ثم الخروج من حيز النـظريات الفلسفيـة الأكاديميـة التي تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمـع الكبير تـطرح مشاكـل الفرد، وتبرز معاناته اليومية، ونضاله مع الوجود.

الفصل السابع

مشكلة الميتافيزيقا

١ ـ الموقف الفلسفي عند بسكال.

٢ ـ الإنسان، وموقفه من الوجود.

٣ ـ الإنسان بين العظمة، والشقاء.

٤ ـ بسكال، والفكر الوجودي.

١ ـ الموقف الفلسفي عند بسكال: ـ

يرى «بسكال» أن الإنسان كائن ضعيف يحيا في صراع بين ما يشعر به من قوة وعظمة، وما يجد عليه ذاته من ضعف وضآلة في مواجهة الكون اللامتناهي مما يشعره بالشقاء والقلق، واليأس.

وسوف نحاول في هذا الفصل أن نبين موقفه من وجود الإنسان، ومصيره وهو موقف يشير بوضوح إلى النزعة الوجودية التي انطوت عليها فلسفته.

وقد سبق أن عرفنا أن «بسكال» قد بدأ مذهبه الشامل في العلم والفلسفة بدراسة العلمين الرياضي والطبيعي، ولكنه لم يبدأ في دراسة الفلسفة إلا بعد فترة طويلة من الخبرة والتمرس في دراسة الحياة حيث كان أول اتصال له بالفلسفة عام ١٦٥٥م عن طريق صديقه «الشيفاليه دي ميريه» الذي وجه نظره إلى دراسة الإنسان والمجتمع محاولاً إقناعه بأهمية دراسة الجانبين الإنساني، والاجتماعي في الإنسان وأن ملاحظة وجوده وتأمل مصيره يفوق في أهميته دراسة العلمين الرياضي، والطبيعي.

وعلى الرغم من بلوغ «بسكال» ذروة النجاح في مجال العلم الرياضي الذي يهدف من دراسته إرضاء عقله، وشغفه المستمر إلى البحث بيد أنه يعود في «الخواطر» ويظهر استياءه من تعلمها بقوله: «إنه قد أمضى وقتاً طويلاً في دراسة العلوم المجردة ثم تأكد له بعد ذلك أنها لا تصلح للإنسان في شيء

وأن الجهل بها أنفع بكثير من التعمق فيها»[1] . كما يقول في نص آخر مؤكداً على الفكرة نفسها: «إن جهله بالطبيعة لن يعوضه أبداً عن جهله بالأخلاق»[2] .

وجدير بالذكر أنه انشغل زمناً طويلاً بدراسة العلوم الرياضية، والطبيعية إلى الحد الذي كادت تشغله عن ممارسة حياته الاجتماعية، والاتصال بالناس، والتقرب إليهم، وفي هذه الأثناء طالع الفيلسوف «مقالات» «مونتني» عملاً بنصيحة صديقة «الشيفاليه دي ميرييه» وقد أثرت هذه القراءة عليه تأثيراً كبيراً يشهد بذلك ما ذكره «بسكال» عنه في عام ٦٥٢م ثم تكرار حديثه عنه مع الأب «دي ساسي» في ١٦٥٥م بعد مضي ثلاث سنوات على قراءته فضلاً عما ذكره في خواطره في مواضع كثيرة، وشهادته له بأثره البالغ وأهمية فكره على مسار فلسفته.

والحق أن أثر «مونتاني» كان كبيراً على «بسكال» فقد وجه نظره إلى دراسة الإنسان في حالته الواقعية ودفعه لملاحظة ظروف حياته العملية والاجتماعية وهي دراسة تختلف عما جاءت به فلسفة «ديكارت» للإنسان التي انصبت على دراسة جوهر النفس، ومبادىء اليقين.

أ ـ فلسفة الوجود عند بسكال بين موقفي مونتني، وديكارت: ـ

على الرغم من دراسة «بسكال» «لمونتني» وتأثره به إلا أنه قد أخذ عليه مأخذين في فلسفته الأول: هو سرعة تنقله في دراساته المتعلقة بالإنسان بحيث لم يترك ثمة فرصة للترتيب والنظام المفروضين في مثل هذه الدراسة. والثاني: هي محاولة مونتني الكتابة المستمرة، والطويلة عن حياة الإنسان وظروفه وكأنه هو المخلوق الوحيد في الطبيعة كلها هذا بالإضافة إلى نظرته

---

(١) **Les pensèes** . pen. 66. P. 67.

(٢) Ibid.

التي حقرت من شأنه وحطت من قدره حينما أبرزت نواحي الحيوانية فيه، وغضت النظر عن محاولة التسامي به وإبراز جوانب العظمة، والسمو في أخلاقه، ومن ثم فقد كتب «مونتني» دراسة محدودة قاصرة عن الإنسان فضلاً عن تخصيصه كثير من مقالاته للحديث عن ذاته فلم يحاول الارتفاع ـ ولو مرة واحدة ـ فوق مستواها، وكأنه هو الشخص الوحيد في العالم أو الممثل الوحيد للإنسانية جمعاء[1].

ويتعدى هذا النقد الذي وجهه «بسكال» «لمونتني» موضوع الدراسة إلى المنهج الذي اتسم بالعجز واستند إلى الوصف؛ ومن ثم أصبح منهجاً قاصراً ينبغي تجاوزه.

ولم يكتف «بسكال» بتوجيه سهام نقده إلى «مونتني» بل حاول مقابلة مذهبه بفكر «ديكارت» الذي تأثر به وأنزله منزلة عظيمة من فكره وذهب يمجده ويبرز أهميته في مؤلفاته باعتبار أن فكر الأخير إنما ينصب على البحث في النفس الإنسانية ومحاولة التوصل إلى معرفة جوهرها، وطبيعتها ولما أدرك وجودها اليقيني وأثبت أنها منبع التفكير وأساس العلم تسامى بها إلى مستوى الإدراك الإلهي (فمن النفس إلى الله ومن الله إلى العالم).

وهكذا يبرز «بسكال» ما لفلسفة «ديكارت» من أهمية في بلوغ يقين المعرفة بصفة عامة، وبالله، أو الكائن الكامل اللامتناهي الذي خلقها ووهبها وضوح الفكر، وتميزه بصفة خاصة.

ولا أحد منا يغفل أهمية «الكوجيتو الديكارتي» وأنا أفكر فأنا إذن موجود

---

(١) لقد نقد «بسكال» في مؤلفه «الخواطر» هذا العجز الذي ظهر في فلسفة «مونتني» ولكن لم يذكره هو صراحة بل وجه هذا النقد ضمن الانتقادات التي وجهها إلى أدباء ومفكرين عصره حيث حذرهم فيه بتجنب الحديث عن ذواتهم والامتناع عن التسامي بأنفسهم لأن ذلك يذهب بروح الكتابة الموضوعية، وهكذا كان «بسكال» ينقد شخصيات عصره بهذه الطريقة المستترة التي تحس من خلال السطور.

في إثبات الفكر صفة من صفات النفس بل جوهراً لها. كما لا أحد يتناسى دور النفس الأسمى من خلال مراحل اليقين الثلاث النفس والله، والعالم.

وإذا كان «ديكارت» قد صب اهتمامه على محاولة معرفة النفس في ميتافيزيقاه فما ذلك إلا لما ينطوي عليه دورها ـ إثبات وجودها ـ من أهمية في البنية الأساسية لمذهبه العقلي الاستنباطي. وهنا فإن ثمة تبايناً يبدو جلياً بين مذهبي دراسة النفس والإنسان عند كل من «ديكارت»، و «مونتني».

ب ـ وجود الإنسان:

يعد موضوع وجود الإنسان من الموضوعات البارزة والهامة في فلسفة «بسكال» هذا هو ما عبرت عنه «الخواطر» حين أشارت لحياته ووجوده، وفكره وعرضت لآماله وآلامه، كما حددت له طريق الخلاص.

وجدير بالملاحظة أن دراسة الإنسان عند بسكال قد اختلفت عن مثيلتها عند «ديكارت». فالأول قد تجاوز نطاق الميتافيزيقا العالية التي انصب اهتمامها على معرفة طبيعة الذات الإنسانية، وماهيتها. فليس مهماً أن نسأل عن طبيعة ذات الإنسان، وعن ماهيتها بل المهم أن نحس حالته ونبحث في وجوده المعاش[1] ومن ثم يتجاوز «بسكال» التفكير في ماهية النفس L'ess-ence de L'âme كما جاءت عند «ديكارت» ويبحث في مسألة وجودها؛ ومن ثم يستبعد نطاق الفكر البحت ليبحث في مسألة وجود الإنسان حركة ونزوعاً، واستمراراً، فهو في تصوره يحيا في نزعة دائمة، ورغبة مستمرة تصبح عمياء aveugle. إذا لم يعرف أن الإنسان هو مصدرها الأول، وأن الله هو الغاية من وراءها، ومن ثم يصبح الإنسان في نظر «بسكال» كائن ينشد السعادة التي لا

(١) وهنا نلاحظ جذور النزعة الوجودية عند «بسكال» التي اغفلت طبيعة ذات الإنسان، وماهيتها كما جاء عند الفلاسفة الماهويين، وصبت اهتمامها على حالة الوجود المعاشة فدرست الإنسان كحالة أو وجود مشخص على عكس دراسته عند «ديكارت».

يجدي البحث عنها فهي ضـائعة أو مفتقـدة بمعناهـا الكامـل في الوجـود. فإن الصحة تحتمل الاعتلال، كما أن الجاه والمـال معرضـان للزوال، والأصدقـاء على طريق فراق «فكل على طريق».

والحق أننا لو نظرنا إلى كل هذه الأمور بنظرة فـاحصة لـوجدنـاها وثيقـة الصلة «بـوجود الحيـاة ذاتها، ومن ثم فهي أمـور محدودة بهـذا الوجـود وزائلة بزواله، أي عنـد الموت، ومن ثم يصبـح تفكير الإنسـان في الحياة بـاعتبارهـا غاية أولى، وفي الموت بصفته غاية أخيرة يأمل فيها الخير والرجاء.

وعلى هذا النحو ينبغي على الإنسان أن يسعى للفوز بحياة أخرى سعيدة بعد الموت. وهذا ما يفهم من محاولة سعيه واندفاعه ورغبـاته المتصلة. ولـذا فسوف يكون على الفلسفة أن تحاول البحث عن إجابـة للسؤال الرئيس الـذي يواجهها دائمـاً وهو كيف يمكن أن نحقق غـايتنا؟ وكيف نستـطيع بلوغ الحيـاة الأبدية؟

إن «بسكال» لا يقلل من شأن الفلسفـة، أو يتجاوز دورهـا عندمـا يطرح هذا التساؤل فإن الفلسفة في منهجها العام هي البحث في الـوجود الإنسـاني، وفي الغـاية منـه. وفي الوجـود الإلهي والصفات الإلهيـة، وهي في تصوره لم تتجاوز البحث عن الغاية من الحياة، والسعي إلى السعادة الكلية ذلـك السعي الذي يقوم بـه الإنسان بكـامل نـزعاتـه الجسمانيـة ودوافعه الـروحية، ورغبـاته الفكرية وبكامل إرادته، بشعوره وقلبه، بعقله ومعرفته، وبفلسفته[1].

وهكـذا يسعى الإنسـان بـطمـوح وشغف إلى فهم الحيـاة ومـا ورائهـا للوصول إلى سر الكائن الكامل، والعمل الدؤوب في محاولة الاتصال بالخالق والإتحاد به.

---

(١) **Les pensèes**. pen 348 P 150.

جـ ـ المنهـج الوجـودي عند بسكـال، والجـذور التـاريخيـة لإتحـاد الفلسفـة بالدي؛ء ـ

ممـا سبق يتضح لنـا أن «بسكـال» يحـاول الـربط بين الفلسفـة والبحث الديني بل يذهب إلى ضرورة هذا الربط الذي لم يكن مجدداً فيه بقدر ما كان مسايراً لنفس روح البحث التي نشأت منذ القرون الوسطى، وقد سبقـه إلى هذا الكثيرون من الفلاسفة ورجال الـدين الذي درسـوا فلسفة «أوغسـطين» الدينيـة وتأثروا بها إلى حد بعيد (وكان الأخير لا يفصل بين النـاحية الـدينية. والعقليـة في الإنسـان الـواحـد الكلي من حيث أن الـدين قـد وجـه الإنسـان إلى سبـل التفكير المثالية والكاملة).

والحق أن الموقف الفلسفي للقديس «أوغسـطين» ينحو إلى أن الفلسفـة التي تسهم في حـل مشكلات الإنسـان لا تبحث في مشكلاتـه، ومواقفـه مـع الـدين فحسب بل تنـظر في سائر مواقفـه العلمية والفلسفيـة من ناحيـة أخرى لـذلك فهي تستلزم تفكيـراً كلياً جـامعاً يـوجد بين معـارفه التي تنـطوي على مواقفه مع الحياة، ومشكلاته المطروحة من خـلالها وكـذلك تبحث في رغبـاته وتتخذ من الدين سبيلاً إلى حلها.

وكان هذا هو موقف القديس «أوغسطين» وفلاسفة بور رويال من بعده.

ولقد حاول «بسكال» أن يتخذ من موقفه الفلسفي طـريقاً يـوحد فيـه بين المخلوق والخـالق، أي بين الإنسان والله، ويجتهـد في إبراز هـذه الرؤيـة في مؤلفاته ولا سيما «الخواطـر» أو «الدفـاع عن الدين» فيسعي إلى رد الملحـدين إلى الـدين، وإقناع المـارقين بالعـودة إلى مرفـأ الإيمان الهـادىء إلا من الذي يساعدهم في حل مشكلاتهم، والتعـرف على ذواتهم، وعلاج حـالات القلق، والضيـاع التي تنتابهم. وهكـذا تطلعنـا فلسفته على محـاولة رائعـة في مسرح الدفاع عن الدين، وبالتالي الدفـاع عن وجود الإنسـان، وتوفيـر سبل السعـادة والطمأنينة الروحية له.

ولقد ولج «بسكال» باب الدفاع عن الدين. وهو في محاولة جادة للدفاع عن حال الإنسان ـ حال حياته ـ ووصف مشاعره، واستبطان ذاته الضعيفة واستكناه أسراره، وما تخفيه نفسه من غرائز ورغبات خيرة وشريرة.

فالإنسان ـ في مذهبه ـ هو محور الوجود بصفة عامة، وأصل الحياة على الأرض. ومركز الإيمان الذي تدور حوله الديانات وتبعث الرسائل السماوية ومن ثم كان دوره خطيراً وعظيماً في هذا العالم.

ومع ما ينطوي عليه وجوده من خطورة وأهمية. فكيف يكون حاله؟ إنه محبط، ضعيف تائه بين محاولة تأكيد ذاته وفقدانها وسط كون شاسع لا متناهي.

ما هو الإنسان عند «بسكال» ؟ إنه مجموعة متناقضات، فهو أحياناً سعيد مغتبط، وأحياناً أخرى حزين آسف على وجوده، نادم على أفعاله، وفي أحيان كثيرة حائر متسائل عن سر وجوده؟ ونهاية مصيره.

وهكذا يصور «بسكال» ـ حال الإنسان ـ أو وجوده في تقلباته وحركاته ونزوعه وسكونه. وينتهي عند حل مشاكله بدفعه إلى الدين باعتباره مرفأ الأمان، ومستقر راحة النفس من عذاباتها وترددها بين المتناقضات.

وجدير بالذكر أن الدفاع عن الدين إنما يستلزم منا أن نضع وصفاً كاملاً لحال الإنسان وهو مبتعد عن خالقه، ثم ندمه على ذلك البعد والاندفاع إلى الله، أو الإرتماء في أحضان الدين في نهاية الأمر.

ويستلزم هذا الدفاع منا توضيح البواعث التي دفعت الإنسان للتحرك نحو خالقه بعد حال البعد عنه وهنا يبرز لنا بوضوح المنهج الوصفي، والتفسيري الذي كان «بسكال» يستخدمه في بيان حال الإنسان، وملاحظة وجوده، وتفسير حركاته، ونزوعه، ورغباته واتجاهه في البعد عن الدين، أو

الدنو منه. وهكذا يتضح لنا منهج الفلسفة عنده أو ـ إذا جاز لنا القول ـ «منهج الفلسفة الوجودية» التي تنصب على دراسة الإنسان في وجوده منظوراً إليه في صلته بخالقه، ومدى تعلقه به أو عزوفه عنه. ومن ثم نرى في هذا المنهج ثمة اتحاداً يبرز بين فكر الإنسان، وإيمانه وبالتالي بين الفلسفة والدين.

والحق أنه لما كان لا إكراه في الدين فينبغي إذن أن تتفق مسألة الدفاع عنه اتفاقاً تاماً مع محاولات الإنسان لبلوغ السعادة الروحية القصوى، وكذلك مع بحثه المستمر والمتصل عن الله الذي يبلغ بمعرفته كامل سعادته، ومجده فلا نتمكن من الدفاع عن الدين ما لم نكن نعرف جيداً نوازع الإنسان، وأهدافه والعكس صحيح.

٢ ـ الإنسان وموقفه من الوجود: ـ

لقد وجد موضوع الإنسان اهتماماً بالغاً عند «بسكال» إلى الحد الذي يدفعنا للقول بأنه كان هو موضوع الفلسفة عنده، وقد ذكر هو نفسه ذلك في نص له من «الخواطر» يبين فيه مقدار ندمه على الوقت الذي ضيعه في مجرد دراسات نظرية لا تفيد الإنسان في أوقات الضيق والقلق.

والحق أن الاهتمام بالميدان الإنساني كان مدار تفكير الكثير من الفلاسفة، والعلماء في القرن السابع عشر ومن بينهم «ديكارت» ـ مؤسس الفلسفة الحديثة ـ الذي اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحاً ـ نفس ـ منتقلاً في دراسته من وجود الله، الذي يجد فيه حلول مشكلاته الفلسفية.

لكننا ينبغي أن نذكر أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود، فهو في نظره كان مجرد إنسان إلا أنه ـ في تصوره ـ كان إنساناً يريد لذاته نعيماً، وخلاصاً وسعادة في الحياة الدنيا والآخرة.

وقد جعل «ديكارت» الألوهية في قمة نسقه الاستنباطي لجأ إليها في حل جميع المسائل الميتافيزيقية بوجه عام. لكن «بسكال» كان أكثر تركيزاً على الجانب الإنساني منه ويؤكد هذا القول ما أشار إليه الأول في نص له من «المقال في المنهج» بقوله فيه: - «إنني لا أشتغل بالميتافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتي، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يومياً غير أني أنشغل طوال الوقت بالمسائل العملية، والتطبيقية» ويقول في موضع آخر: «إننا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها»[1].

ويبدو أن «بسكال» قد أدرك هذا الموقف الديكارتي من الإنسان وربما أنه قد ذهب في فهمه إلى حد بعيد فيقول في مواجهته: إن «ديكارت» قد رجع إلى الله لكي يسمح له بتحريك العالم، ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به»، وهكذا فإننا نرى أن مفهوم إله «ديكارت» كان مختلفاً عن مفهوم الإله عند «بسكال» الذي كان ملجئاً للإنسان وخلاصاً له من عذابه وآلامه.

وهذا الإنسان يتحرك حركتين متضادتين: أحدهما أرضية، أو متجهة نحو أسفل نحو الأرض (في اتجاه الحياة الحيوانية)، وهي مصدر شقاؤه، وتعاسته. أما الثانية فهي حركة مضادة تتجه به إلى أعلى أي إلى مستوى رفيع عال متسام، نحو الله، ويقصد «بسكال» من تصوير حركتي الإنسان المتجهة إلى أسفل، والأخرى المتجهة إلى أعلى إلى إقناع الملحدين بالعودة إلى الله والإقلاع عن استهتارهم به وباليوم الآخر.

والحق أن «بسكال» يحاول بهذا المنهج أن يتمشى مع الملحدين ويرافقهم في جميع أحوالهم، ويحاول إقناعهم في أثناء تلك المصاحبة

(١) أنظر كتابنا «ديكارت» أو الفلسفة العقلية» الفصلين الأول والثاني طبعة أولى - دار المعرفة الجامعية ٨٥ - ١٩٨٦.

وتنبيههم إلى مواقفهم ثم يعود بهم إلى الحياة الروحية، ولذا يصبح الإنسان هو موضوع الفلسفة عنده من خلال صلته بالعالم، وشعوره بالعذاب والقلق والإحباط حينما يتجه بشهواته، وملذاته وحينما يسمو بروحه فيشعر بالسعادة والرضا.

كما أنه لم يكن يقصد بمحاولته هذه أن يبين حركتي الإنسان فحسب بل حاول جاهداً إعادة التوازن إلى هاتين الحركتين المتضادتين فيه؛ ومن هذا المنطلق نجده يحاول رسم صورة له في تناقضاته وشقائه ويعرض لذلك في النقاط التالية:

أ ـ العقل في مواجهة الكون اللامتناهي.

ب ـ قصور العقل.

جـ ـ ضعف الإنسان.

أ ـ العقل في مواجهة الكون اللامتناهي:

يذهب «بسكال» في تحليف موقف الإنسان بين عقله المفكر، وبين لا نهائية الكون إلى تصويره بنقطة صغيرة، وشيء بسيط، ضعيف بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي، والقضاءات اللامحددة التي يحيا تحتها أو بمعنى «بسكال» (تحتويه).

وقد صور لنا «بسكال» ضآلة الإنسان تصويراً بارعاً في مؤلفاته ولا سيما في مؤلفه الرئيسي «الخواطر» فشبهه بعود Un rousseau، أو قصبة مفكرة Un Roseau Pensant يقول عنه: «الإنسان ما هو إلا عود، وأضعف عود في الطبيعة غير أنه عود مفكر، وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفي لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء. وحتى إذا سحقه العالم فهو ـ مع ذلك ـ أنبل منه؛ لأنه يعرف حتماً أنه سيموت، كما يعرف ما يتميز به العالم

عليه في حين أن العالم لا يدري عنه شيئاً، ومن ثم كان الفكر وحده هو مصدر كرامة الإنسان ومقياس نهضته وليس المكان، أو الزمان (الفضاء الديمومة) اللذان لا نستطيع حيالهما شيء فلنبذل قصارى جهدنا في مداومة التفكير، فهذا هو المبدأ الأساسي للأخلاق»[1].

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا أن «بسكال» يولي عقل الإنسان، وفكره أهمية كبيرة في النظر إلى الكون الواسع اللامتناهي فهو بجسده الضئيل الصغير منظور إليه من خلال رحابة الكون الذي يحتويه لا يمثل إلا عقل يحتوي العالم، يفهمه ويتأمله، ويحكم عليه، وإذا كان الكون الطبيعي يحتويه ويقدر عليه بل يتفوق عليه في حدود الزمان والمكان في داخل عالم جامد صامت، فإن هذا الكائن الصغير وهو الإنسان يستطيع أن يتصوره ويتخيله بعقله ليس ذلك فحسب، بل يفكر فيه ويتخيله. ويجري على وقائعه الجزئية التجارب، ويسخره لخدمته حسب طاقاته وإمكانياته ـ على حد تعبير ديكارت ـ .

والحق أن موقف «بسكال» العقلي لا يختلف كثيراً عن موقف علماء عصره الذين أولوا العقل، والفكر أهمية بالغة ظلت تنمو حتى بلغت أوجها في بداية القرن الثامن عشر وهو عصر العقل، والمعرفة العلمية، والاختراع عصر العلم والنظر للعقل باعتباره أداة تصل بالإنسان إلى التقدم العلمي، والصناعي وهذا ما يشهد به تاريخ الفلسفة والعلم.

وقد عبر «بسكال» عن أهمية الفكر في علاقة الإنسان بالكون فنجده يذهب في إحدى خواطره إلى القول «بأن الإنسان ينساق مع الإضطراب العام فيتناسى ذاته، ويحس عدم جدوى الحياة. وبرغم حقارة هذا الموقف إلا أنه يعد من أحكم المواقف إذا اعتبرناه حال الإنسان في حياته، لكننا لو تصورنا

---

(١) Les Pensèes, Pen N. 347. P. 194.

الإنسـان مجرد عـود، أو عود مفكـر يحتويـه العالم الـطبيعي ويبتلعه كـالنقـطة تماماً، فيجب أن نتذكر أنه بفكره إنما يحتوي العالم كله»[١].

ويفصـح هذا النص بعـد التحليل عن اعتـراف «بسكال» بـأهمية الفكـر الذي يرى أنه يحتوي العالم الطبيعي ويستوعبه ويتمثله بل ويتخيله.

وعلى الرغم من ضعف الإنسان، وضآلته، وحقارته. فإن الفكر المنـظم هـو كرامتـه degnitè التي يحصي بها أبعـاد الكون العـظيم، ويتخيل جبـروتـه ويحتويه عقلياً يقول «بسكال»: «يجب أن أبحث عن كرامتي أنا ـ العود المفكر ـ ليس في الفضاء، ولكن في تنظيم فكري فإنني لن أستفيـد شيئاً، ولن أتميـز بشيء آخر عندمـا أملك الأرض لأن الكون يحتـويني ويستوعبني لنقـطة لكنني عن طريق الفكر أحتويه»[٢].

وهكذا ينزل «بسكـال» الفكر منـزلة رفيعـة وجليلة من فلسفته، بـل يعده بمثابة كرامة الإنسان التي ينبغي له أن يبحث عنهـا لا في المكان فحسب لكن في تنظيم الفكر، وتنسيقه وهو يؤكـد ذلك حين يقـول: إنه لن يكسب شيئـاً أو يتميـز بشيء لو أمتلك الكـون كله، بقدر مـا يتميز بـالعظمـة والكرامـة والسمو عندما يسترشد بفكره المنظم، وعقله الشديد.

والحقيقـة التي يـذهب إليهـا «بسكـال»في هـذا الصـدد هي أن بسـاطـة الإنسان بالنسبة للكون اللامتناهي تعد أعظم وأكبر من هذه اللانهائيـة العظيمـة لهـذا الكون من حيث أنـه يتمكن من إستيعابهـا وتمثلها عقليـاً وذلـك في كـل لحظة من لحظات التفكير المنظم.

ولذلك فـإنه ينـظر إلى موقف الإنسـان من العالم الـطبيعي نظرة مغـايرة

---

(١) Ibid sec VI, pen 348. P. 195.

(٢) Ibid, sec VI pen 348. P. 195.

للفلسفات السابقة التي كانت تنظر له باعتباره مركز الكـون، فهو يخـالف ذلك ويـرى هذا المـوقف برؤيـة واقعية، وعلميـة فيتصوره كـائناً بسيـطاً وضائعـاً إذا قابلناه بعظمة الكون اللامتناهي هي الذي يصـوره «بسكال» تصـويراً رائعـاً في خاطرة له يقول فيها: «إن ما يعانيه خيالنا من الضياع في فكرة الكون اللانهائي إنما تعد أكبر برهان على قدرة الله التي يضيع خيالنا فيها»[1].

ومن خلال هذا النص يظهر لنـا مدى تصـور «بسكال» لشـاسعة العـالم، وضخـامته وكيف يمتـد الكون في رحـابه، ولا نهـائية يعجـز الإنسان عن بلوغ مـداها الحقيقي كمـا يشير الفيلسـوف إلى قدرة الإلـه الخـالق التي تجلت في صورة هذا الكون الشاسع التي يتوه فيهـا خيالنـا ولا يملك أن يصل إلى غـايته منها.

ويذهب «بسكال» إلى تصوير العالم الواقعي تصويراً يعجز عن الإحاطـة به خيالنا مهما بلغ من قوة، فأين نحن من الكون، ومن الفضاءات؟ إن العـالم الذي نعيش فيه ما هو إلا جـزء بسيط من الكون الكبيـر الذي خلقـه الله وسيره لحكمة يعلمها، وقد عبر «بسكال» عن ذلك في خاطرة يقول فيها: «إن العـالم المرئي ما هو إلا خط لا يكاد يلمح في أعماق الطبيعة الواسعة، والواقع أنـه لا تـوجد فكـرة واحدة من أفكـارنـا المحـدودة يمكن من خـلالهـا تصـور العـالم المـرئي، مهما بلغت دقـة تصـوراتنـا عن مبلغ عـظمـة الفضـاءات التي يمكن تخيلها فإنها لن تعطي مع ذلك أكثر من ذرات لا تمثل واقعية الأشياء»[2].

وهكذا يصور «بسكال» عجز الخيال الإنساني عن تصوير الواقع الطبيعي للكـون ويعزي السبب في ذلـك إلى قدرة الله التي خلقتـه شاسعـاً رحباً بحيث يعجز الإنسان عن إدراكه أو التوصل لمعرفة أسراره، وإلى هذا يشير الفيلسوف

---

(١) Ibid, pen 72 P. 69.

(٢) Ibid.

بقوله: «يا لعظمة الكون، وشاسعته ويا لعطاء الطبيعة. إن الأرض تبدو كالنقطة الصغيرة حول دائرة هذا العالم الواسع، ويا للعجب فهذه الدائـرة تبدو صغيـرة جداً بالقياس للفضاء المليء بـالكواكب حـول الأرض، ولو أننـا تركنـا لخيالنـا العنان فسوف نمل رؤية الـطبيعة الشـاسعة، في حين أنهـا لا تمل من عـطائها الدائم[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا ما يلي:

١ ـ اتجاه «بسكال» العلمي في تصوره للعالم حيث تبدو الأرض كالنقـطة حول دائرة العالـم الفسيح اللامتناهي.

٢ ـ تعجبه من خلق العالم حيث تصبـح الأرض التي نعيش عليها شيء صغيـر جداً إذا قيس بغيره من الأجسام والكواكب التي تحيط بـالأرض وتدور في مدارات حولها مما يشير إلى عظمة سر الكون.

٣ ـ إن الملل يمكن أن يعترينا من إطالة النـظر إلى معجزات وعجـائب الكون الـلامتناهي في حين أنـه ـ الكـون ـ لا يمـل من عـطائـه، ومن حـركـاتـه اللامتناهية.

وهكـذا يصور «بسكـال» الإنسان صغيـراً بل ضئيـلاً أمام عـظمـة وسعـة الكون، وعليه أن يقدر جيداً مسألة عدم تناسبه وأن يدركها بحرية وتمعن، وأن يتأمل ذاتـه بعمق حتى يتهيأ لـلاستمتاع بـروعة الخلق وجـلال الخالق. فيغض بصره عن الأمور البسيطة، والوضيعة التي تحيط به»[2].

وعلى هذا النحو يبرز الفيلسوف مـوضوع عـدم التناسب disportion de l'homme بين الإنسـان والطبيعـة الذي سـوف يحسه بعمـق إذا ما نـظـر إلـى

(١) Ibid, pen 72 P. 69.

(٢) Ibid pen N 72. P. 8.

الأشياء الصغيرة، والأمور البسيطة حوله. يقول في هذه المناسبة: إننا نعلم فكرة عدم وجود التناسب من خلال معرفتنا بالطبيعة بحيث إنه لو كانت المعرفة الأخيرة خاطئة لما تصورنا وجود حقيقة في الإنسان ألبته في حين أنها لو صحت فسوف يجد الإنسان فيها موضوعاً كبيراً للتحقير»[١].

ويتبين لنا من تحليل هذا النص محاولة بسكال التحقير من شأن الإنسان الذي يتوه وسط الكون الشاسع اللامتناهي غير أنه لا يتوقف عند هذا الحد فتراه يحاول الأخذ بيده وتبرير موقفه من العالم، وتحديد مكان ملائم له يخرجه فيه من ضعفه Faiblesse، وانحطاطه bassesse، وعجزه.

وهكذا يصور «بسكال» حال الإنسان التائه في الكون، الضائع بين رغباته، وبين ما يأمله من يقين في الله فيدعوه إلى البحث عن شيء في ذاته يجعله عالياً على الطبيعة، محتوياً لها متفوقاً عليها، شيء يجعله في مأمن من تيار القوى اللامتناهية وسط سجن الكون الرهيب ومن ثم يجب عليه النظر إلى ذاته وتأملها، وتقدير عقله، الذي يقول عنه: -

«ليتأمل الإنسان ذاته، وليفكر فيما يلاقيه من حوادث، وليبحث عن حقيقته لكي يحس نفسه وكأنه ضائع في هذا العالم، وأنه كمن يحيا في سجن هو «الكون» الذي يتوه فيه، ومن ثم يجب عليه أن يتعلم كيف يقدر الأرضى، والممالك، والمدن وكيف يقدر ذاته بحق حتى يبلغ الحقيقة ألا وهي حقيقة الإنسان في اللامتناهي»[٢].

على هذا النحو الذي يبحث في وجود الإنسان يصور «بسكال» حالة الوجود التي تضيع فيها الذات في سجن عالم كبير تجهل أسراره وألغازه ولذا فيجب عليها تقديره واحترامه من خلال احترام الفرد لبلده، وما يستتبع ذلك من احترامه لشخصه وذاته المفكرة».

---

(١) Ibid pen N 42 P. 68.

(٢) Ibid pensee N 42, P. 69.

ويسهب «بسكال» في تحليل موقفه الوجودي بعد أن يمنح الإنسان ما يجب أن يتصف به من كمال العقل والفهم فيصوره ـ مع ما يملك من عقل وما تنطوي عليه ذاته من موهبة فهم وتحليل، ودوافع شغف وإرادة للبحث عن المجهول ـ نقطة صغيرة، أو عود مفكر فهو لا يمثل أكثر من شيء بسيط بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي»[1] .

ب ـ قصور العقل: ـ

أشرنا في الموضع السابق إلى مكانة الإنسان من الكون اللامتناهي، الرحب Espace الذي يتلاشى في عظمته، ورحابته اللامتناهية فيحس بضآلته وضعفه أمام أحداث، وحركات الكون الفسيح. ومع كل هذا النقص الذي يستشعره في مواجهة رهبة الكون، ولا نهائيته، فإنه يحاول الركون إلى ما يميزه الله لـه من عقل، ، وفهم فيستعين بهما على فهم حقيقة هذا الكون ومحاولة حل طلاسمه عن طريق قدراته الذهنية من التخيل والتحليل. وبذلك يستطيع الإنسان بعد طول صراع، ومعاناة، وشعور بالإنحطاط، والضعف، والضآلة، يستطيع مع كل صغره وعجزه عن الإدراك الحي للعالم إلى احتواء فكرته أو تمثله عقلياً مدركاً أن هذا العالم الفسيح هو المكان المادي الذي يحتويه جسدياً.

ويعود «بسكال» مرة أخرى بعد أن صور لنا موقف الإنسان الضعيف والقاصر أمام الطبيعة العظيمة اللامتناهية وهو موقف المستلهم، ليصور لنا موقف إنساني آخر لا يقل إثارة عن الموقف الأول هو موقف عجزه ـ وهو صاحب العقل المفكر ـ أمام فهم المخلوقات أو الكائنات الحية الدقيقة التي تدب على وجه الأرض، وتكاد لا ترى بالعين المجرد، فإن طريقة خلق هذه الكائنات

---

(١) Ibid pen 42. P. 69.

إنما يثير في الإنسان الشعور بالعجز والضعف عندما يجهل سر خلقها وطريقة تكوينها: ـ «. . . إن الإنسان ليتوه في الطبيعة التي تمتلىء بالمعجزات، والعجائب. ومن أمثلة هذه العجائب التي سنذكرها هو مثال «الحشرة الدقيقة» التي تتكون أعضائها الضئيلة من أجهزة دقيقة، وحساسة فعلى الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة، إلا أنها تشتمل على أطراف، وعروق يجري بها دم محمل بالأرواح الحيوانية، والأمزجة والأبخرة»[1].

«وهكذا يصور لنا «بسكال» مدى الدقة والروعة والإعجاز في خلق الكائنات الحية الدقيقة، التي يجهل الإنسان ـ مع ما أوتي من عقل وفهم ـ معرفتها أو الإحاطة بتركيبها البنائي والهدف منه، فالعمليات الفسيولوجية التي تجري داخل هذا الكائن لا تكاد ترى بالعين المجردة وأمام هذا الموقف الدقيق الذي لا يقوى العقل على تفسيره، أو تحليله يشعر الإنسان بالعجز والضعف، بل يجهل أسرار عالم الحيوانات، والحشرات الدقيقة، الذي كان يشعر، أو يتوهم شعوره بالتفوق والعو عليه.

فإنه بصفته المخلوق الأعلى والأكمل في عالم المخلوقات، الذي يتصور أنه ملك كنز العقل والفهم، وملك ناصية المعارف، والحكمة يصبح جاهلاً، عاجزاً، ضعيفاً، بل أكثر من ذلك محبطاً في مواجهته لحشرة دقيقة ربما سحقها بقدمه أثناء السير، ومع ذلك فهو غير قادر ألبتة على فهم تركيبها، وطريقة عمل أعضائها والهدف منها. وهنا يتبين عجزه أمام قدرة الخالق العظيمة التي تتحلى في خلق عوالم لا حصر لها من الكائنات الحية الدقيقة، يقول «بسكال» في تحليل هذا الموضوع: «يتصور الإنسان عند رؤيته لحشرة غاية في الدقة مثلى «العثة»[2] Oles cirons أنها أصغر، أو أدق المخلوقات الحية

---

(١) Ibid.

(٢) Ciron; animalcule qui vit dans les matières alimentaires, Les dètritus.

العثة حشرة دقيقة جداً تعيش في المواد الغذائية، وفي القمامة، وأحياناً تستخدم هذه الكلمة في الحديث الدارج لتشير إلى الرجل العث الذي لا يستطيع الكلام بطلاقة. =

الدقيقة وهو لا يعلم أن بداخل هذا الكائن الذي لا تراه العين المجردة أعماق أخرى جديدة، وعوالم دقيقة لم يكتشفها بعد، كما يحيط به عدد لا متناهي من الأكوان التي تشبه عالمنا ذات فضاءات، وكواكب، وأرض على غرار ما نراه في عالمنا المرئي هذا. . . مما يثير إعجاب، ودهشة الإنسان»[١].

وعلى هذا النحو الذي يقابل فيه «بسكال» بين قدرة الإنسان على الفهم، وبين العالم الطبيعي، والمخلوقات الدقيقة محاولاً تحليل موقفه تستمر خواطره في التعبير عن هذا الموقف الإنساني البالغ الإثارة فتنتهي إلى إثبات عجزه، وضعفه ـ برغم كونه مخلوق عاقل ومتفهم ـ وبرغم توهمه القوة والعظمة والخيلاء أمام عالم الكائنات الدقيقة.

وتحليل هذا النص يطلعنا على صفتين في الإنسان، الأولى هي صفة القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته، يدفعه إليها طموحه، وغروره فضلاً عن ضآلة الكائنات الحية أمام رؤيته التي لا تتعدى طموحاته وأوهامه ثم تأتي صفة العجز: وهي صفة ملازمة له ومتضادة مع تصوره للقدرة، والقوة في الوقت نفسه.

وليس مستغرب أن يعرف الإنسان، أو يتصور قدرته على المعرفة فذلك أمر طبيعي ناشىء في حب الذات، والدلع بها وما يترتب عليه من ازدياد الشعور بالقوة، وإفساح مجال الطموح، والإحساس بالثقة التي قد تبلغ في بعض الأحيان حد الغرور والصلف.

فالإحساس بالعظمة والقوة صفة من صفاته بل ربما كانت طبيعة وفطرة فيه. ومع ذلك فأنه حين يستخدم ملكاته وقدراته التي تزوده بالقوة والغرور نجده يستشعر الضعف والعجز في مواجهة نتائجها الواقعية فإن عيناه لا تبصران

= Nouveau petit, Larousse, Librairie, Larousse paeis VI 1956 P. 199.

(١) **Les Pensèes** Pen N 42, P. 40.

إلا في حدود معينة؛ ومن ثم تصبح رؤيته للأشياء قاصرة كما أن إدراكه الحسي لا يكشف له عن معرفة حقيقة العالم المادي المحسوس. وعندما يواجه «حشرة دقيقة» ويتصورها شيء بسيط أمام قدراته فإنه يحس بالعجز الكامل عند محاولة تحليلها، ودراسة عالمها الصغير. وهكذا ينطوي الإنسان في ذاته على قدرتين هما: القوة، والضعف ومن ثم على صفتين هما العظمة، والانحطاط وهذا بالفعل ما صورته لنا خواطر الفيلسوف في دقة، وبراعة من خلال موقف الإنسان أمام العالم الطبيعي، وعالم المخلوقات الدقيقة وما ينتج عن ذلك من موقفي قوة، وقدرة واهمتين. وضعف وعجز حقيقيين.

جـ - ضعف الإنسان:

هكذا كانت نظرة «بسكال» للإنسان باعتباره مخلوقاً أو موجودة وسط عالم لا متناهي، وحتى يتسنى لنا فهم فكرة الوسط Milieu عنده يجدر بنا العودة إلى موقف فلاسفة اليونان - خاصة «أرسطو» - الذين تصوروا أن الإنسان في وسط العالم، بل هو مركز الكون، إلا أن بسكال يذهب في تصوره إلى أبعد من ذلك فيرمي أن المقادير الكبيرة والمسافات العظيمة التي يتوه الإنسان خلالها لا تمثل شيئاً أمام تصورات العقل الرياضي مصدر العلم الرياضي الذي لا يمكن قياسه بمقياس حسي، أو خيالي لأنه لا متناهي في الكبر.

وإذا كان الإنسان وسط في هذا الكون الكبير فإنه يبدو لا شيء أمام أحجام الأفلاك العظيمة، والمسافات الهائلة التي تفصل بين بعضها البعض. ومن ناحية أخرى فلو قارن الإنسان نفسه بما هو أقل منه ولتكن - على سبيل المثال - أصغر الحيوانات أو أدق الحشرات فإنه سيشعر بالسعادة الحقيقية لإحساسه بالتفوق عليها لما يمتاز به من قوة وقدرة على رؤيتها، وسحقها، وفهمها غير أن عجزه عن هذا الفهم بدقة إنما يشعره بالعجز والضعف، وهكذا فإنه يصبح في موقف وسط بين مستويين من مستويات العالم المحيط

عالم الطبيعة الفسيح، الهائل العظيم السعة الذي يستوعبه في حيز المكان وديمومة الزمان وهو ملاء ضخم يصبح فيه كأنه نقطة صغيرة أو مجرد عود مفكر. وعالم المخلوقات الدقيقة الذي يتوهم أنه في متناول معرفته وإدراكه إلى أن يتعمق فهمه له فيحس بالنقص، والجهل؛ وبالتالي بالعجز، والضعف فتنتابه حالة ضيق وملل. ولما لا يحسها وقد أحس بضآلته أمام العالم الكوني، وعجزه أمام عالم المخلوقات. ومن ثم تعد فكرة الوسط عند «بسكال» من أسوأ التصورات لأنها تشعره بما تنطوي عليه ذاته من ضعف وقصور، وتوقعه في حيرة، وتساؤل يفقده توازنه ويشعره بالانحطاط «. . . وهكذا تبلغ درجة الانحطاط عند الإنسان حداً يخضع فيه للحيوانات ويعبدها»[1].

وعلى هذا النحو تبدو فكرة الوسط على نقيض معناها كما ورد عند «أرسطو» ففي حين صورها الأول باعتبارها مصدر انحطاط الإنسان وجهله يذهب الأخير إلى أنها أفضل، وأكمل الأفكار وأنها مركز الإنسان، وميدان التوازن الحق.

وقد أشار «بسكال» إلى موقفه هذا في قوله: «إن الطبيعة تضعنا في مركز وسط تماماً بحيث إذا غيرنا طرفاً من الميزان غيرنا الطرف الآخر، ومن ثم فإننا نتصرف تماماً على غرار ما يحدث للزنبرك (السوستة)، وهذا يجعلني أعتقد بوجود نوعين من الزنبركات في عقلي وضعت بطريقة معنية بحيث إذا لمست أحد أطرافها تحرك الطرف المضاد له»[2] ومن تحليل هذا النص يتضح لنا تصور «بسكال» لحال الإنسان الذي وضعه في وسط العالم تماماً، وكيف تسبب هذا الوضع في حيرته، ومأساته حين أشعره بعجزه الدائم، وضعفه

---

(١) **Pensèe,** pen N 420, P. 203. «Bassesse d'homme jusqu'a se Soumettre aux bêtes jusqu'a les ador»

(٢) Ibid sec II pen 70, P. 68.

المستمر بل عرفه بما تنطوي عليه ذاته من تناقض يقول «يعرف الإنسان من الكون كل شيء، الشقاء، والعظمة، كما يعرف فساده وصلاحه. . .»[١].

ومن تحليل هذا النص يتكشف لنا خيوط الموقف الوجودي حيث يتغلغل الفيلسوف في دراسة النفس، وتحديد أبعاد شخصية الإنسان المشخص، فالفرد عنده هو مقياس وجوده، ومعيار سعادته وشقائه اللذان لا يملك حيالهما تغييراً أو تعديلاً. والنفس الإنسانية بعد تحليلها وملاحظة انفعالاتها، والوقوف على رغباتها وشهواتها هي نفس تجمع بين النقائض وتشتمل على المتضادات فيبدو الإنسان تارة عظيماً، متسامياً، وتارة أخرى ضائعاً معذباً حين تخونه قوته وتبلغ به مرحلة العجز عن الإدراك الكامل، والرؤية الصحيحة للكائنات، وحين يستشعر الضآلة والانحطاط أمام شساعة المكان، وديمومة الزمان الذي يصور نفسه أمامهما «بالنقطة الصغيرة»، أو «العود المفكر» فكأنه في مصطلحه الأخير يحاول أن يثبت القوة في ضعف «العود» ويستبين العظمة في انحطاطه.

وهذا التصور عن الوسط إنما يكشف عن اتجاه واقعي في دراسة الوجود الإنساني، وسبر أغوار النفس، وتحليل دوافعها، والوقوف على رغباتها وطموحاتها، وتحديد مواقف الإنسان الفرد حيال نفسه وحيال العالم الفسيح من حوله.

وجدير بالذكر أن هذا الموقف في تصوير حال الإنسان إنما يتناقض مع مواقف الفلاسفة القدماء بالنسبة له ولمكانته في الكون باعتباره أعظم قوة مخلوقة وأكمل ما يمكن وصفه من المخلوقات فهو مركز الكون، ومناط تقدمه.

ويكفي أن نعلم أن موقف «بسكال» على هذا النحو ومخالفته الصريحة

---

(١) Ibid sec VIII pen P 286. P. 173.

لتصور مركز الإنسان في العالم، إنما يضعه في مصاف فلاسفة الوجودية المعاصرين. الذين نحوا هذا النحو وتبينوا بعد دراسة الشخصية الإنسانية مدى تحرج موقفها، ومقدار أزمتها وضياعها وسط رحابة هذا العالم اللامتناهي.

فالإنسان الذي ـ في تصوره هو النقطة الصغيرة على ساحة هذا الكون ـ هو ذاته الإنسان نفسه محور دراسة فلاسفة الوجود المعاصرين ـ فهو النقطة، أو الكائن الذي يدركه العدم، فيعيش يشعر القلق، والضجر الحيرة، والعذاب، واليأس، وغيرها من مشاعر وجودية عاطفية تمس جوهر وجوده المشخص، وتعبر عن تراجيديا حياته.

٣ ـ الإنسان بين العظمة، والشقاء:

اهتم «بسكال» بتحديد صلة الإنسان بالكون في رؤيته الوجودية التي ذهب يحلل فيها سلوك الفرد الذي يقف من الكون موقف التأمل المفكر الذي يشعر القوة والعظمة في موقفه، كما يحس بالضعف والضآلة من جهة أخرى، ويأتي إحساسه بالتفوق العقلي على جميع الكائنات، فهو وإن كان «عوداً» فإنه «عود مفكر». أمام إحساسه بالضعف والقصور فيأتيه من جراء الإحساس بالقصور حال تأمله والبحث في أسرار العالم الطبيعي، والتركيب العضوي للكائنات الحية الدقيقة التي يحس معها بالضياع أمام غموض إرادة الخالق في سر خلقه العظيم للكون وإزاء هذين الموقفين الواضحين التضاد يشعر الإنسان بالقلق، والسخط والتبرم.

وسوف نتناول في هذا الموضع أسباب عظمة الإنسان كما يتصورها هو ذاته ويشعر بها، وجوانب شقاءه الذي يلازم شعوره بالعظمة، والتفوق، وكيف يتأدى هذان الموقفان به إلى حالة التوتر والتبرم التي يعاني منها.

ولقد جاءت دراسة «بسكال» للإنسان متأثرة بفكر القديس أوغسطين الذي كان ينصب على التضاد الموجود بين طبيعته كما خلقه الله، وبين حالة

السقوط Chutte الناتجة عن الخطيئة الأصلية. ولذلك فإنه يعرض لخالقه على شكل dipique أي من زاويتين أولهما انحطاطه، وثانيتهما عظمته[١].

وهكذا فإنه يتابع منهج «أوغسطين» في دراسة الإنسان متخذاً التجربة والإستدلال.

وقبل أن يبحث في النفس وحالاتها يعطي لنا تصوراً عنها أو تعريفاً لها فيقول وهو يهاجم الملحدين الذين قالوا بماديتها: «يجدر بالملحدين أن يخبرونا بأمور واضحة للغاية، حتى يمكن أن يتضح تماماً تصورهم عن مادية النفس»[٢].

وهكذا ينقد «بسكال» الملحدين الذين لا يؤمنون بوجود النفس وخلودها، ويطلب منهم أن يقدموا أدلة واضحة وكاملة عن موقفهم، وإلا فلن يتضح تماماً تصورهم عن مادية النفس، وبالتالي في مذهبهم القائل بأن كل ما هو موجود في هذا العالم هو من صنع الطبيعة المادية الخاصة، منكرين في ذلك وجود روح أكبر وأعظم ممثل في الله خالق العالم المادي والروحي، وقد غالى الماديون في تصورهم فأنكروا وجود نفوس جزئية ممثلة في «البشر» وغير ذلك من الكائنات، وجعلوا الوجود كله ملاء مادياً بحتاً لا دخل لأي عنصر روحي فيه.

ونتيجة لهذه التصورات هاجم «بسكال» أتباع المذهب المادي (الحسي) هجوماً عنيفاً فذهب يطلب منهم التدليل على تصورهم في مادية العالم والبرهان على صحة زعمهم بما يدحض من قيمة تصورات أتباع المذهب العقلي الذين يهاجمونهم وينقدونهم بلا هوداة[٣].

---

(١) Michel et mare —Rose le guern **Les Pensèes de Pascal D'anthre pologiea la thèolo-gie é.**

(٢) **Les Pensèes** Pen N 221. P. 146.

(٣) Ibid.

وعلى هذا النحو أخذ «بسكال» في مهاجمة الماديين ودحض تصوراتهم عن وجود الله النفوس، والعالم.

وقد أنكر «بسكال» ما ذهب إليه البعض من تأثير فكر «مونتني» Montaigne على مذهبه في الإنسان، فنفى وجود هذا الشبه بين مذهبيهما قائلاً: «إن تصوري للإنسان لا يجد له شبهاً مع ما ورد عند «مونتني» إنما ينبع أصلاً من ذاتي، وليس من غيرها فليس في «مونتني».. وإنما في ذاتي أجد كل ما أراه»(١).

وهذا الرأي الذي يسوقه يبرهن على أن تجربته بالإنسان هي خلاصة فكر شخصي بحت نابع من معايشته للوجود، وتجربته الواقعية التي لا دخل للمؤثرات الخارجية عليها كأن يكون قد تأثر بكفر «مونتني» مثلاً الذي يتشابه معه في كثير من فكره.

فالإنسان الطبيعي عند الأخير هو كتلة من الضعف والفساد والغرور الهائل، وكان منهجه يهدف إلى تعرية الإنسان من قناع الأوهام المتعجرفة عن قوته وكرامته.

فالإنسان مخلوق ضعيف فاسد أفسدته حواسه التي شوهت أمامه صورة الكون الجميل، ولذا فإن محاولته بلوغ الموضوعية محكوم عليها بالفشل لركونه إلى حواسه، وميله إلى عواطفه الخاصة ولذلك فما من شيء على وجه الأرض حتى الدين ذاته إلا ونهبط به إلى مستوانا في سبيل خدمة غاياتنا وأغراضنا الشخصية الأنانية. هذا هو التفكير المونتني الذي تشيع فيه مسحة الشك، وتسيطر عليه نزعة الحس، والمادة ويرجع فيه اليقين إلى هبة الإيمان، وليس الإيمان الحقيقي الذي ينبغي على الجميع إتباعه، والعمل في ظله من

---

(١) Ibid sec II pen N 79. P. 131.

«Ce n'est pas dans montaigne mais dans moi que je trouve tout ce que j'y vois».

أجل الخير والحب وإنكار الذات. وهكذا يتضح لنا الفارق الكبير بين فيلسوف مسيحي مؤمن بقيم الدين، وآخر شاك «شك إيماني» يذهب إلى عجز العقل الطبيعي عن تمييز الملامح الإلهية في الأشياء حتى في مسألة تفاديه لقصور الحواس.

والواقع أن النظر لكتابات «بسكال» في هذا الصدد تطلعنا على فكر مشوب بمسحة قلق، وشعور خوف، مع إحساس بروح ثورة، وحماس فقد كان ثائراً حمساً معتز بقوته[1]، محباً للشهرة، والمجد والعظمة ـ على حد قوله ـ غير أنه كان قلقاً ساخراً ويمكن تلمس هذه المشاعر فيما بين سطور خواطره التي كتبها في الفلسفة، والسياسة والأخلاق على وجه خاص. ومع ذلك فقد اتصف بالكبرياء الذي لم يتضرر منه أحد من أصدقائه من العلماء والمفكرين ـ على حد قول شقيقته جيلبرت في أحد رسائلها عنه ـ.

أ ـ بسكال، وأنطوان سنجلان في بور رويال:

سبق أن أشرنا بإيجاز إلى أن «بسكال» قد اعتكف في دير بور رويال بعد أن قرر العودة إلى الدين، وقد ساعدته على ذلك شقيقته «جاكلين» التي التحقت بالدير من قبله وسوف نشرح هذه المسألة تفصيلياً فيما سيأتي من البحث.

لما كان من عادة التقاليد الكنائيسة، والدينية أن يرشح لمن يدخل إلى حظيرة الدين أحد الآباء لإرشاد، وتوجيه النصح والوعظ له، فقد رشح الأب «أنطوان سنجلان» لإرشاده وكان من خيرة رجال الدين علماً، وخلقاً وديناً. مما دعى «سان سايران» لاختياره خليفة له فترك ذلك أثراً عظيماً في الدير، وخارجه. وبرغم ما اتصف به من تواضع إلا أنه رأى أن عمله في إرشاد

---

(١) Beguin, Albert; **Pascal par lui même** écrivains de toujours, Paris 1963 P. 4.

«بسكال» سوف يستنفد وقته، وجهده، فقرر إرساله إلى دير بور رويال الريفي ليعيش هناك مع المتفردين Les solitaires، ويحاول الاتصال بهم والانخراط معهم ولا سيما مع الأب «أرنو» Arnauld، والأب «دي ساسي» Le Maitre de Saci[1].

ب ـ بسكال ودي ساسي في بور رويال الريفي:

التحق «بسكال»إثر ذلك بدير بور رويال الريفي في محاولة للبعد عن العالم، والمجتمع ورغبة منه في حياة الاعتكاف، التأمل فأغرته حياة المتفردين هناك، وذهب يتحدث مع الأب «دي ساسي» في شتى فروع المعرفة الإنسانية، وكان صاحب فكر، وعلم، ومنهج في حديثه مع من يحاوره. فكان يسأل محدثه ويستمع إليه، ويشجعه متناولاً شتى مجالات المعارف الإنسانية كالطب، والزراعة، والفن وغير ذلك. . . وكان «بسكال» من خير المحدثين إلى أستاذه الروحي لما كان يتميز به من أدب جم في حديثه يقول «لدي ساسي»: «نعم يا سيدي لقد بينت بإبداع ضآلة النفع الذي يجنيه المسيحيون من هذا الدراسات الفلسفية، ولكني أستأذنك في التعبير عن رأي في هذا الصدد مع استعدادي لنبذ كل ما لا يتفق مع إرشادك فأحظوا في العثور على الحقيقة أو تعلمها منك بيقين»[2].

ومن تحليل هذا النص يتبين من حديث «بسكال» مدى تواضعه في علمه

---

(١) هو «لوميتر دي ساسي» شقيق إنطوان لميتر المحامي وإبن شقيقة الأم جاكلين ارنو. كان شاباً تقياً، متواضعاً، مقبلاً على علوم الدين قادراً على تحمل أعباء الكهنوت والإرشاد، وسعى إلى التوفيق بينهما حسب مقتضى الإرادة الإلهية والكنيسة. عين بعد وفاة «سان سايران» و «سنجلان» مرشد بور رويال.

(٢) Srtowski. Forunat, **Blaise, Pascal** Entretien de Pascal avec M. de Sacy Oeuvres Complètes, Volume III. P. 403.

ومعارفه، ووفائه لأساتذته، ومرشديه، وحبه لهم واعترافه لهم بالفضل عليه وعلى العلم والدين.

ولم يقلل احترامه لآراء معلميه من شأن آرائه الخاصة. ونظرته التحليلية للأمور، والموضوعات التي كانت تستلزم مناقشتها وإبداء الرأي فيها يؤيد ذلك قوله لأستاذه ومرشده: «. . . لقد وجدت سعادة كبيرة في إبراز ما وصلت إليه هذه الإستدلالات من تأكيد لما حاولت إدراكه من حكمه، وإذا كان من المستحسن ملاحظة نزوع الطبيعة إلى تصوير الله في جميع مخلوقاته فتتحول إلى صور وتظهر قدر من صفاته.

وكم هو جدير بنا أن نتأمل محاولة المفكرين محاكاة الفضيلة الأساسية (الماهية) وملاحظة مدى قربهم أو بعدهم عنها وهذا ما حاولت أن أبينه في هذا البحث»[1].

ومن النظر في هذا النص يتبين علم بسكال وإحاطته بموضوع حديثه الذي انصب على دراسة فيلسوفين أولهما هو «أبيكتا توس» الرواقي القديم. وثانيهما هو «مونتني» الفيلسوف الفرنسي المحدس. وكيف ازداد اهتمامه بالأول الذي شجعه والده على دراسته حين دفعه للإطلاع على كتب الأخلاق الرواقيين[2]. أما الثاني وهو «مونتني» فقد شجعه على قراءته صديقه «الشيفالية دي ميرييه»، وجدير بالملاحظة أن حديث «بسكال» مع الأب «دي ساسي» اتسم بتركيز شديد للمشكلة مع تحليل لجميع جوانبها فقد عقد الفيلسوف مقارنة بين الفيلسوفين وكانا من فلاسفة الأخلاق، واستخلص من دراستهما، ومقارنتهما نتائج جديرة باهتمام يقول في أحد نصوص هذا الحديث: ـ «. . .

---

(١) Ibid.

(٢) انتشرت كتب الأخلاق بين فئة القضاة، والمحامين بعد أن ترجم دي فير du vair وهو أحد القضاة الفرنسيين ـ أبيكتاتوس.

لا أخفي عليك يا سيدي أنني عندما قرأت «لمونتني»، وقارنته «بأبيكتاتوس» وجدت أن الفيلسوفين غير مؤيدين لمذهبين وحيدين يتفقان مع العقل؛ فلا يمكن إلا إتباع أحد رأيين، أما أن هناك إلهاً فيه الخير الأسمى، أو أن هذا موضوع غير يقيني وتبعاً لذلك يكون الخير غير يقيني ومن ثم لا يمكن تحقيقه»[1].

ويبدو أن تأمل «بسكال» في حال الإنسان قد أفسح له مجال الاهتمام بفلسفة الأخلاق التي أرجع الفلسفة برمتها إليها على الرغم من اتجاهه منذ البداية إلى دراسة مجالي العلم الرياضي، والطبيعي.

ونحن نجد أنه في معالجة المسائل الروحية، والنظرية كان قد سلك مسلكاً مغايراً لمنهجه السابق فأخذ يبحث في نفس الإنسان، وعوامل شقاءه وأسباب قلقه وضجره، ووسائل خلاصه وسعادته.

وسوف نبين فيما سيأتي كيف استفاد من أراء «سان سايران» في هذا الصدد، وكيف استند في دراسة هذين الفيلسوفين في الخروج بموقف فلسفي جديد.

جـ - عظمة، وشقاء الإنسان في فلسفتي أبيكتاتوس، ورأي بسكال في هذه المشكلة: -

يذهب «بسكال» في شرح» وتحليل هذه المشكلة الإنسانية بتصور جمعها بين طرفي نقيض أحدهما اليقين، والآخر الشك. فقد تمثل اليقين في الجانب الفكري «لأبيكتاتوس» الفيلسوف الرواقي. المؤمن بالله والعناية الإلهية، فوجه الناس إلى تجنب الانفعالات، والاعتماد على الذات، والرجوع للعقل، وحتمية الطبيعة في إصدار الأحكام وكانت نظرته الأخلاقية عن السعادة

---

(١) Ibid.

تهدف إلى دفع الإنسان إلى الحياة وفق الطبيعة فكان مبدؤه «عش وفق الطبيعة» فهي الآمرة للإنسان، وهي سبيل سعادته الحقيقية. . . وهذا الإتجاه إنما يتفق مع فكر «بسكال» الذي يدعو الإنسان إلى مسايرة الواقع الحيوي الذي يمثل أساس حياة الإنسان وأصل التوافق مع الدين ومن ثم وفق من هذا المنظور في الجمع بين الرواقية الوثنية، وبين الدين المسيحي بتوجيهه النظر إلى الخضوع للدين المسيحي، والطبيعة التي تخضع له وتأتمر بأوامره حتى يبلغ الإنسان حال الفضيلة والكمال كما يهدف الرواقيين من مذهبهم.

ومع أنه وافق الرواقيين على الخطوط العريضة لمذهبهم بيد أنه فند موقفهم الفلسفي الذي يظهر في التجربة ومقتضيات العمل، فالرواقي يشعر بالكبرياء Orgueil Vanité من فرط الثقة والغرور إلى درجة يعجز معها عن مقاومة أي صدمة، أو حادثة تطرأ على حياته، ومن ثم يصيبه اليأس الذي يدفع به أحياناً إلى الانتحار. ولقد مات الكثير من الرواقيين انتحاراً.

وهكذا يبدو إخفاق الفلسفة الرواقية في تسيير سبل الحياة.

أما الفلسفة الأخرى، فترى أن الإنسان عاجز عن إدراك الحقيقة، بل عن تقريرها، وتكشف للإنسان أن لكل حكم يصدره حكماً مناقضاً يكون للأول أدلته، وللثاني قرائنه، ولذلك فلا مجال فيها لأ ي تقرير، أو إنكار حاسم[1]، لأي قبول، أو رفض، سلب أو إيجاب. ولن يبقى للإنسان إلا أن يسأل. . . هل أعرف شيئاً؟.

والحق أنه يجب عليه ألا يتردد، أو يتساءل بل عليه أن يتقبل أول الحلول التي تطرأ له. وهذا يعني ألا يتأمل أو يفكر في شيء على الإطلاق.

---

(١) وهذه القاعدة في الحكم تنافي ما جاء في قواعد «ديكارت» بعدم التردد في إصدار الأحكام، فإن التردد من عوامل إثارة الشك في الفكر، ولكن لا بد من عقد العزم. وهذه الفكرة قد أشار لها «ديكارت» أيضاً في «الأخلاق» فهوي يقول: بأنه لا ينبغي على الإنسان أن يتردد في حياته! بل يعقد العزم ويتوكل دائماً على الله.

فلا أهمية للبحث عن فضيلة إلهية عليا لأنه سوف يحيا في حيوانية، ولا مبالات، بل سوف يقتدي بالحيوان في ممارسة معيشته، وإقباله على أول فعل يتصوره، وعلى أول لذة أمامه.

وهكذا يتضح لنا إغفال هذه الفلسفة لعظمة الإنسان كما أغفلت الفلسفة السابقة شقاءه، وهذا ما عبر عنه «بسكال» في حديثه مع «دي ساسي» يقول في مشكلة الإنسان والأخلاق: - «يبدو لي أن المذهبين قد أغفلا الفارق بين حالي الطبيعة الإنسانية: حالتها العادية، وعند الخلق فقد لاحظ أحدهما شيئاً عن عظمة الإنسان الأولى وجهل فساده، فذهب إلى أن طبيعته طيبة، وفي غير حاجة إلى مخلص، وقد أدى به ذلك إلى حالة من الكبرياء. في حين عرف الأخير شقاءه الحالي وجهل حالته الأولى، فتصور أن طبيعته محتم عليها الاعتلال والفساد مما دفعه إلى التراخي واليأس في إدراك أي خير حقيقي وإذا كان من الضروري معرفة الحالتين مجتمعين فإن معرفتهما منفصلتين توقع الإنسان بالضرورة في إحدى الرذيلتين: الكبرياء، والكسل La paresse اللذين لازماه قبل النعمة، إذ كان حاله إما قائم في الفساد عن كسل، أو خارج عنه عن غرور»[1].

وعلى هذا النحو الذي يتساءل فيه «بسكال» ويبحث في مشكلة الأخلاق

---

(1) Il me semble que la source des erreurs e)de ses deux sectes est de n'avoir passe que l'état de l'homme a présent diffère de celui de sa création, de sorte que l'un remarquant quelques traces de sa première grandeur dt ignorant sa corruption a traitè la nature comme saine et sans besoin de réparateur, ce qui le mène qui comple de la supérbe au lieu que l'autre éprouvant la misère prèsente et ignorant la première dignitè traité la nature comme nécessairement infirme et irrèaparable ce qui le percipite dans le dèsepoir d'arriver a un vèritable bien et dans une extréme la chetè».

Fourtunat Strowski, **Oeuvres complète entretien de Pascal avec de sacy, III la correspendance** Paris 1931 P. 403 — 404.

يكـون قـد وضـع مشكلة كبيـرة في طـريق التفلسف الحقيقي ممـا دعى «دي سـاسي» إلى سؤاله عن الحـل، والفائـدة من الفلسفة مـا دامت أنها تؤدي إلى هـذه النتائـج، وهل من الضـروري أن يتلقى المؤمنـون مثـل هـذه الفلسفـات ولديهم الكتاب المقدس، وكتب آباء الكنيسة»[1].

إن بسكـال يجيب على هـذا التسـاؤل الخـطيـر الـذي يفت في عضـد الفلسفة، فيقول إنها تقع في خطأ كبير عندما تتجاهل شقاء الإنسان، وعظمته، كما أنكرتها فلسفتي الرواقيين، ومونتني فالفلسفـة الأولى تقرر حقيقـة في حين تقرر الأخرى الحقيقة المضادة.

ويـرى «بسكال» ضـرورة تقديم حقيقـة ثـالثـة تضم إلى حقيقـة الأولى، حقيقة الثانية. ولكن كيف يتم ذلك والأضداد تصبح متناقضات في الفلسفة إذا قررت بصدد موضوع واحد يخضع لشـروط واحدة، كمـا تصبح متنـاقضات إذ تصـورت كل فلسفـة أنها تملك زمـام الحقيقـة المـطلقـة، وليس جـانب منهـا فحسب، ولن نخرج أبداً من هذا التناقض إلا إذا نـظرنا لـلإنسان في شـروط، وتاريخ وجوده الواقعي ذلك النظر الذي ينعدم عند الفلاسفـة، ولن نخرج أبـداً من التناقض إذ قررنا مسائل لا تخضع للنـظر، أو الاستدلال بـل تكون مـوضع تسليم إيمـاني فحسب. ويرى «بسكـال» أنه ينبغي النـظر إلى حـالـة الإنسـان الواقعية التي مارس فيها حياته قبـل حدوث الخـطيئة Pèchè originale، وهي الحالة التي كان فيها عـظيماً مقـرباً إلى الله، ثم مـرحلة بعد الخـطيئة. وكيف تحولت حالتـه إلى شفاء وعـذاب يقول «بسكـال»: إذا كان الأمـر كذلـك فمن الممكن إقامة مذهب أخلاقي كامل يقوم على أساس الجمع بينهما ما دام أحد المـوقفين حقاً، والآخـر باطـلاً وإلا أن هذا الجمـع لن يؤدي إلى أي وئام بـل سيؤدي إلى حـرب، وخراب شـاملين. ذلك أنـه لما كـان الموقف الأول يقـرر

---

(١) Ibid P 403 — 404.

اليقين، والعظمة. وكان الأخير يقـرر الفشل، والضعف فـإن كلا من المـوقفين سيهدم حقيقة الآخر، وباطله معاً[١].

وهكذا ينتهي «بسكال» من هذا المفهوم إلى تقرير الحالة الإنسـانية التي تستلزم اجتماع العندين فالإنسان شقياً دائماً، وليس عظيماً أيضاً بنفس الدرجـة لأنـه اقترب في مـرحلة له من الله ثم عـاش مرحلة أخـرى بعيـد عنـه واقتـرف الخطيئة الأزلية. فابتعد عن خالقه وتاه في الأرض معذباً شقيـاً، ولن يكون لـه مخرج إلا بالعودة إلى الإيمان فهـو الحل النهـائي لما يعـانيه من ضيق وضجـر ويأس.

د ـ الإنسان، والرغبـة: ـ

بعد أن يعرض «بسكـال» لمسألـة العظمـة، والشقاء، والتضـاد الحادث بينهـا في ذات الإنسـان يتسـاءل عن سـر عـظمتـه ودور الشهـوة (الـرغبـة) Concupiscence في الشعور بها، ثم يتساءل من جهة أخرى عن علة شقاءه.

إن الشهـوة هي السر الخفي وراء مـا يشعر بـه الإنسان من عـظمـة فهي التي تشعره بقيمته، ومقُدار علو شأنـه يقول «بسكـال» في التعبير عن ذلـك: ـ «تكمن عـظمة الإنسـان في شهوتـه التي استطاع أن يستخلص منهـا نظام مثيـر للإعجاب، وصورة جميلة من صور الإحساس»[٢].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا دور الشهوة في شعور الإنسان بعـظمة

---

(١) **Les Pensès,** Section VI, Pensèe 370 P 202.

(٢) **Pensèe** 402 Section VI, P. 209.

«Grandeur de L'homme dans Sa Concupis -

وهذا هو النص بالفرنسية:

Cence meme d'en àvior Sutire run règlement admirable et den avior Fait un tableau de La charitè».

ـ ويقصد بـالإحسـان هنـا حسب الـديـانـة المسيحيـة هي الإلتـزام في التنفيـذ وفق الشريعة.

ذاته وخاصة فيما تمنحه له من النظام، والالتزام في تنفيذ أوامر الشـريعة يقـول «بسكال»: «إن عظمة الإنسان تكمن في استخـلاصه هـذا النظام الجميـل من الشهوة»[1] . وهنا تتضح لنا عظمة الإنسان فيما تنـطوي عليه ذاتـه من شهوات ورغبات.

وكما تصدر العظمة عن شهوة ورغبة الإنسان الحية فـإنها تـأتي من جهة أخـرى نتيجة شقـاءه وعـذابـه ـ ومن ثم يعـد العـذاب، والشقـاء علتهـا يقـول «بسكـال»: ـ إن عـظمـة الإنسـان واضحـة يمكن إدراكهـا من خـلال شقـائـه وعذاباته، ذلك أن ما هو من قبيل الأمور الطبيعية عند الحيوان إنما نسميه نحن شقاء بالنسبـة للإنسـان ومن ثم يمكننا القـول إن التشابـه الموجـود بين طبيعتي الإنسـان والحيوان إنمـا يبـرهن على سقـوطـه من طبيعتـه الخـاصـة منـذ زمن مضى[2] . ومن تحليل هذه الخاطرة تبين لنا أن «بسكال» يشير إلى نظريـة سبق وجـود النفس على البدن، وأن الإنسـان كان يحيا حياةً سـابقة عـامـرة بـالخيـر والكمال، والعدل. وأنه حينما وقـع في شباك هـذه ـ الحياة الحـالية ـ فسـدت طبيعته، وأصبحت شبيهة بـطبيعة الحيـوان وهذا يـذكرنـا بالاتجـاه الأفلاطـوني الذي يبين لنا حياة النفس السعيدة في العالم المعقول عـالم الخير، والنقـاء لا يـدنسها الشـر حتى هبطت إلى العـالم المحسوس فـأسرهـا الجسـد، ومن ثم تسرب إليها الفساد. وكأن ما يقصده «بسكال» بالطبيعة هنا هي الطبيعة الحسية أو إشارة إلى العالم المحسوس الذي هو مسرح للغرائز الجسدية بكـل ما فيهـا من شرور، وخطيئة.

وربما كان «بسكال» يريد أيضاً أن يشير إلى سقوط النفس بعـد الخطيئـة الأصليـة، ولفظ السقوط قـد يثير في أذهـاننا هـذا الاتجاه فكـأنها كـانت مثـل الخطيئة نقية طاهرة ثم، اقترفت الخطيئة فطردت إلى عالم الخطيئة، والشر أي عالم الأجساد، عالم الطبيعة الذي يلازمه الشر من كل نواحيه.

---

(١) Ibid Penseé, 403 Section VI, P. 210.
(٢) Ibid, **Densee,** 40 G. P 211.

وجدير بالذكر أنه لم يقتصر في تناوله على مسألة عظمة النفس فحسب بل تناول موضوع شقاءها باعتبار أن هذين الموضوعين ـ العظمة والشقاء. تعبيران يشيران إلى حالتي التضاد المنطوية عليها بطبيعتها.

هـ ـ المعترضون على شقاء الإنسان، والمتحمسين للدين:

ويبدو أن عرض موضوع شقاء الإنسان قد خلق «لبسكال» كثير من الأعداء، والخصوم، بقدر ما جعل له متحمسون وأصدقاء خاصة أثناء عرضه لمسألة الدين المشار إليها في مؤلفاته[1].

وقد ذهب يعرض هذه المسألة كأحسن ما يكون العرض فبحثها تاريخياً، ودينياً فهو يقول في خاطرة له تحت عنوان Misére «إن سليمان Salmon وأيوب Tob من أكثر من تكلموا عن شقاء الإنسان، لقد كان الأول أكثر سعادة، والثاني أكثر تعاسة ومن ثم فقد عرف الأول عن طريق التجربة تفاهة المتعة (اللذة)، وأدرك الأخير حقيقة المصائب»[2] وهكذا يرسم لنا «بسكال» لوحة لتراجيديا الإنسان التعس، ولتناقضاته خلال ممارسته لحياته، ولذلك فإنه يركز على حالة الإنسان في واقعه المشخص من خلال معاناة ذاته، وانبثاق فكرة الوعي عنده من خلال شهواته ورغباته المنفصلة، التي يسعى جاهداً لتحقيقها أملاً في الوصول إلى راحة النفس التي لا يصل إليها إلا بالعودة إلى الدين.

و ـ بسكال بين مذهبي الشك، واليقين:

بعد أن بين لنا «بسكال» مقدار شقاء الإنسان وعظمته، ومدى تلازم هاتين الصفتين في الإنسان حيث يجمعهما متضادان في ذاته نراه يوجه سهام

---

(١) Mesnard, Tean: **Pascal,** D 148.

(٢) **Les Pensèes,** Sec 11 Penl 43, P 122.

نقده للمذهب البيروني الذي يقول عن تحت عنوان Pyrrhonisme : ـ « . . . طبقاً لهذا المذهب فإن الشيء يعد حقاً من جهة وباطل من جهة أخرى في حين أن الحقيقة الجوهرية ليست على هذا النحو فهي خالصة تماماً Toute Pureوحقه تماماً Toute Vraieلأن الخلط بين الحق والباطل يضعفها فلا وجود لشيء حقيقي على الإطلاق إذا كان مفهوم الحق الشائع هو الحق الخالص، وأتباع مذهب «بيرون» يقولون إن الانتحار فعل شيء. . . وأقول نعم لأننا نعرف تماماً ما هو الشر، والخطأ. ولكن ما هو الأمر الذي سنصفه بالجودة والاستحسان أو السوء هل هو العزوبة، طهارة الجسد Chasteté، هل هو الزواج Marriage؟ أقول لا لأن حرمان الإنسان من العلاقة الجنسية أفضل من حالة الزواج نفسها، هل هي في عدم القتل De Ne Point tuer Desdre. . . وأقول لا لأن ذلك يعني تفشي الفوضى بحيث يتمكن لحمقى من قتل الطيبين من الناس بدون قصاص، ومن ثم فيجب الامتناع عن القتل لأنه يهدم الطبيعة. والحق أنه لا ينبغي علينا الإيمان بما هو حقيقي وغير ذلك أو بما هو مختلط بالشر، وبالخطأ»[1]. ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا موقف «بيرون» من الحقيقة التي يراها مختلطة ملتبسة بغيرها من ألوان الحق والباطل ومن ثم فلا يمكن الوصول إلى الحق الخالص، وهذه نظرة شك غير مستحبة لدى «بسكال» لأنها تحمل معاني مختلفة ولذا لا تصل بالإنسان إلى أي تعيين بل تعطي مبادىء يفترض فيها الحق، والباطل فتصبح غير يقينية، وغير واضحة يقول «بسكال» : ـ إن المبادىء التي نادى بها مذهب «بيرون» يؤكدها إحساسنا الطبيعي لأنها غير مستمدة من الإيمان، فأنت على سبيل المثال لا تعرف مصدر خلق الإنسانية هل هو إله طيب، أو شيطان شرس أو أن هذا المصدر شيء آخر. . . وهكذا تعطينا هذه الفلسفة مبادىء يفترض فيها

(١) Les Pensées Sec VI Pen N 385. P. 204.

الحق، والباطل ومن ثم فهي غير يقينية»[1] وهذا النص يلقي الضوء على الشك البيروني، ويظهر كيف يثير أتباعه الشك حول القضايا. والحقائق مما يؤدي إلى ذيوع نسبية المعرفة وبلبلة الأفكار الذي ينشأ عن عدم تصديق الناس لآراء ودعاوى هذا المذهب وقد عبر «بسكال» عن ذلك في الكثير من خواطره التي كان يكتبها ضد البيرونية Contre Le Pyrriohonisme[2].

وهكذا يتبين لنا من خلال النصوص السابقة الموقف الحقيقي «لبسكال» من فلسفة الشاكين، حيث يظهر فيها عدم إيمانه بآرائهم وحقائقهم التي يشك في انطوائها على ثمة يقين، لأنهم لو أدركوها بفهم ووعي لما أثاروا حول معرفتها الشك هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن متابعة الناس لمذهب مونتي لا يعني صحة معرفتهم وذلك لعدم وجود دليل على صحة تفكيرهم ويرى «بسكال» أن أعداء مذهب «بيرون» يعملون على مساندة نزعته في الشك ينشرها واستمرارها في حين يستمر أصدقائه في الدفاع عن مذهبه ضد آراء أعدائه يقول «بسكال» في الموضوع: «إن هذا المذهب إنما يقوى، ويكبر بأعدائه أكثر من أصدقائه حيث يبدو ضعف الإنسان أكثر وضوحاً فيمن يجهلون المذهب أكثر ممن يعرفونه[3] ويقصد بذلك النص أن الأعداء الذين يجهلون المذهب قد يكونون سبباً في نصرة البيرونية الشكية أكثر من الأصدقاء العارفين

---

(١) **Les Pensées,** Section VI, Pensèes 434, P. 220.

النص بالفرنسية: ـ

Ce Sentiment Naturel n'est pas une preuve Conviancante de Ieur Veritè puis Que n'y a point de Certitude hors La Foi Si L'homme est Creè Par un Dieu bon parun dèmon mèchant Ou à l'aventureil est en ðerit Si Ces Principes nous Sont donnès Vèritables Ou Incertains, Selon notre Origine.

(٢) Ibid. Section VI, Pensée 292, P. 207.

(٣) Ibid Sec VI Pen N 392 P 207.

به. ويتحدد موقف «بسكال» من هذا المذهب عندما يرفض قبول مبادئه لكونها غير مستمرة من الإيمان والوحي[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن «بسكال»، وبعد أن ناقش مذهب الشك، وأيضاً مذهب الاعتقاد تبين له أن أتباع المذهب الأول يشكون في الحقيقة، وفي الزمان، والمكان، وفي الإحساس، ويتصورون أن كل ما هو موجود لدى الناس أكثر من عادات وتقاليد وليست حقائق. أما أتباع المذهب الثاني فيتصورون أن كل شيء حقيقي. وأنه يجب قبوله، والتسليم بحقيقته وصحته. ويقف بسكال موقف الصراع بين المذهبين فلا يتحيز لأحد منهما، وإنما يحاول حل المشكلة عن طريق الله الذي يصبح كل شيء من عنده، وهو ما نستمد منه وجودنا وأفعالنا بما يحمل معه ضماناً ويقيناً لوجودنا ومعارفنا، وعلى هذا النحو فإن «بسكال» يتخذ في هذه الأزمة الميتافيزيقية بين موقفي الشك واليقين الموقف الوسط للدين والإيمان وقد عبرت خواطره رقم ٤٣٤، ٤٣٥ عن هذا الاتجاه بوضوح يقول في خاطرته: ـ «هناك قواعد أساسية تؤكد سلطة الدين التي يستحيل خرقها. وهذه القواعد التي علمها لنا الكتاب المقدس هي أن هناك حقيقتان دائمتان، ومتساميتان للإيمان أولاهما تقول يسمو الإنسان في حال الخلق أو النعمة فوق الطبيعة ويصبح كما لو كان شبيهاً بالله، ومشاركاً في ألوهيته أما القاعدة الثانية (الأساسي الثاني) فينص على تحول الإنسان في حالة الفساد، والخطيئة إلى ما يشبه العجماوات Les Bètes»[2].

---

(١) Ibid Pen 434 P 226.

(٢) **Pensèes.** Section VI, Pensée 434, P. 230.

النص بالفرنسية: ـ

Ces Fondèments Solidement ètablis Sur L'autoritè Inviolable de La Religion nous font Conndaitre pu il Ya Deux Vèritès de Foièg Plement Const — Antes I, une Pue I, Homme dans l'ètat, de La Création ou dans Celui de La Grace est èlevé au de-=ssus La Crèation Ou dans Celuide La Grâce est èlevé au — dessus de toute La na-

وفي هذا النص يحاول «بسكال» أن يسلط الأضواء على مسألة الإيمان ويرى أن الحقائق التي ترد لعقل الإنسان صادقة بالضرورة لكونها آتية من عند الله متفقاً في هذا الموضوع مع «ديكارت» الذي أقام نظريته في المعرفة على أساس الصدق الإلهي Divine Véracitè المستمد من جلاء معرفة الله ويقينها ويتوقف معه شك الإنسان في صدق الحقائق. وفي ضوء اقتراب «بسكال» من اليقين، ومحاولة تلمس الحقيقة من عند الله يوجه نقده إلى «مونتني» الذي يتصوره قد حكم على عقله بالشك فجهل بذلك عظمة الإنسان يقول «بسكال»: «... لقد ذهب مونتني يبحث عما يستطيعه العقل دون نور الإيمان فحكم على العقل بالشك، وجهل عظمة الإنسان، وبدا كأنه يحله من كل واجب فقد انتهى «مونتني» إلى حال هي شر من اليأس حال عدم المبالاة بالنجاة، التي تخلو من الخوف، والندم Sans Repentir «وهكذا يبدو «مونتني» بعيداً عن الإيمان، والتقوى، منصباً على الملذات والشهوات ولا يفكر في الموت إلا بطريقة مريحة وبقليل من الخوف»[1] وعلى الرغم من الاختلاف بين «بسكال» و«مونتني» ومحاولة الأول تكفير الثاني، وتوجيه النقد له إلا أن هناك آراء تذهب إلى أن «مونتني» قد دعا مثل «بسكال» إلى الإيمان[2].

* تعليق وتقييم: -

رأينا مما سبق كيف تحدد موقف «بسكال» الوجودي من مسألة سعادة الإنسان، وشقائه في ضوء دراسته لمذهبين فلسفيين هما مذهب الرواقيين، ومذهب الشاكين ينادي أتباع المذهب الأول بعظمة الإنسان، ومن ثم فإن

---

ture Rendu Comme Semble a Dieu et Particcipant de Sa Divinitè L'autre que, en I, =
ètat de La Corruption et du Pèchè il est déchu de Cet et Rendu Semblable aux betes.

(١) Les Pensées, Sec 1 I Pen N 63, P. 66.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٦١.

موقفهم يشبه موقف اليقينيين (الدجماطيقيين). أما أصحاب المذهب الثاني فيدعون عجز الإنسان عن بلوغ اليقين، وبالتالي عن تحقيق السعادة ولذلك فإنهم يثيرون مسألة شقاء الإنسان. وعلى ضوء هذين الموقفين يستمر الجدل، والصراع من حيث أن أي فرد لا يمكن أن يقبل أحد هذين الموقفين دون الآخر، كما لا يستطيع أن يجمع بينهما في الوقت نفسه لأنهما متعارضان، ومتناقضان، ولو فرض وتمكنا من الجمع بينهما فإننا بذلك نكون قد خرجنا على مسيرة الفلسفة.

ولما كان «بسكال» ممن لا يتحمسون لموقف فلسفي دون الآخر كما كان أعمق معرفة بالمواقف المتناقضة في حياة الإنسان وهو الجانب اليقيني، في حين أن الشاكين وعلى رأسهم «مونتني» قد عالجوا المشكلة بالنظر إلى واقع الإنسان فتلمسوا فيه الشقاء والعجز، والضعف.

ويبدو أن «بسكال» كان يعمل جاهداً على التقريب بين فكر «مونتاني»، وفكر الشاكين حتى لقب بزعيمهم في العصر الحديث، كما حاول من جهة أخرى التقريب بين فكره، وبين الفكر الرواقي المتسم بالامبالاة.

وهكذا فإنه يعود بعد رحلة الأضداد، والتناقضات التي تنطوي عليها الإنسانية فيتلمس الهدوء والسكينة في حظيرة الدين ويبحث عن مخرج له من تناقضات وأباطيل خيال الإنسان، فهو يقول «لدى ساسي»: ورغم ذلك فلن يستقيم أي طرف منهما بمفرده ـ مذهبا الشك واليقين ـ لما يحتويه من تناقض، كما أنهما لن يتحدا لوجود تعارض بينهما، وعندئذ سيؤول مصيرهما إلى التلاشي، والتمزق أمام حقيقة الإنجيل التي توفق بين الأضداد بفن إلهي عظيم un art tout divine فتقضي على الأباطيل في لحظة وجودها. وهكذا تبدو حقيقة الدين وهي تجمع بين الحدود المتنافرة في المذاهب الإنسانية، التي جمع فيها حكماء العالم هذه الأضداد في موضوع واحد بحيث نسب

البعض إلى الطبيعة صفة العظمة، في حين وصفها البعض الآخر بالضعف فجعل منها حكمة سماوية بالمعنى التام.

إن هذا التناقض يبدو مستحيلاً. لأن الإيمان يعلمنا أن نضع الضدين في موضوعين متباينين فيرجع ما كان عاجزاً إلى الطبيعة. في حين ترجع القوة إلى النعمة Grâce.

وهذا هو الاتحاد العجيب الجديد بين الطبيعة، والنعمة الذي لا يقدر غير الله على تعليمه للناس، وعلى تحقيقه أيضاً. كما أن الدين ليس إلا ضرورة وأثر الاتحاد أعجب منه بين الطبيعتين الإلهية الإنسانية في شخص المسيح (Homme — Dieu)[1].

وهكذا يضع «بسكال» الدين في مقدمة الفلسفة، والأخلاق فيؤدي إليه باعتباره الحل النهائي، والحقيقة المطلقة التي يتلاشى فيها تناقض مذاهب الإنسان، وأخلاقه التي هي علامة سيئة على الحقيقة يقول «بسكال» في خاطرة له بعنوان التناقض «Contradiction: إن التناقض سمة سيئة للحقيقة،

---

(١) **Pascal, Oeuvres complètes par fortunat Strowski** P. 111 la correspondace Librairie ollendorff, dans 1931, P. 404 Entretien.

النص بالفرنسية:

De Pascal avec M. de Sacy P. 404.

D'ou il semdie puis que I, un et la véritè ou I, autre pue I, on formerit en lzs alliant une morale parfaitemais au lieu de cette paise il ne tésulterait de leur assemdlage pu, une guerre et pu, une destuction génèrale car l'un ètablissant la certitude, L'autre le doute l'un la grandeur de l'homme. l'autre sa faiblesse ils ruiuet la vèrité aussi bien que la faussite l'un l'autre de rorte pu, ils ne peuvent supsister seuls a ceux de leurs dèfauts uis, nuir a cause de leurs oppositions et pu, ainsi ils se prisent te s' aueantissement pour faire place a la véritè de I. Evangile».

ومع ذلك أن الكثير منها يمر خاطئاً، ومتناقضاً!! ولذا فلا التناقض سمة من سمات الخطأ، ولا عدمه دليل على الصواب»[1].

ومن النظر إلى هذه الخاطرة يتبين لنا قلقه على الحقيقة التي تسرب إليها التناقض إلى حد أنه أصبح لا يمثل خطراً على سلامتها. وهكذا تبدو عباراته قلقة مضطربة بين التناقضات، والحقائق بين نور الحق، وظلام الباطل، ولعل ما يبرز لنا من نزعات، وتناقضات في بعض عباراته إنما تعبر عن روح مفكر ثائر، متردد في الركون إلى روح الحق في مذهب ما، أو البحث عن الحقيقة المطلقة التي ينفسح لها مجال الدين والإيمان.

كما يشير من جهة أخرى إلى مسألة الحق، والشك فيتصور أن مذهب الاعتقاد لا يقضي على قصورنا عن البرهان، كما لا تقدر البيرونية على إضعاف ما ينطوي عليه الاعتقاد من حق، يقول «بسكال» في خاطرة له تحت عنوان الغريزة، والعقل Instinct et Raison: «إننا لنعجز بطريقة ما عن البرهان، أو عن التدليل على وجود الحق بحيث لا يستطيع الدجماطيقيون معالجة هذا العجز كما أن ما لدينا من الحق ما يستحيل على البيرونيين أصحاب الشك هدمه فإن ثمة شيئين يتعلم منهما الإنسان بطبيعته هما: الغريزة، والتجربة»[2].

وهنا تفسير لعجزنا الطبيعي الذي يمنعنا من البرهنة على صحة الأشياء - وبالتالي إدراك الحقائق، والذي لا يستطيع أصحاب مذهب اليقين (الدجماطيقيون) القضاء عليه، أو تخطيه كما أننا - ويا له من تناقض - نملك الحقيقة التي لا تفسح مجالاً لأتباع مذهب الشك مهما بلغت حججهم،

---

(١) **Les Pensées;** Sec VI Pen N 347, P. So 4.

(٢) Ibid. pen N 325, P. 208.

وهكـذا يتبين أن هنـاك شيئين يتعلم منهمـا الإنسـان بـطبيعتـه همـا الغـريـزة، والتجربة.

ويــرى «بسكـال» أن لــلإيمــان بُعـد رئيسي في تخليص الإنســان من المتناقضات التي يتصور معها لضعفه أن كل شيء في العـالم مكتوب بـالشفرة التي تصعب قراءتها، فالعالم مـا هو إلا مـزيج غـريب متناقض من الـوضوح، والغموض، وآية ذلك ـ على حد قـوله ـ إننـا نعيش في حالـة نصف مظلمـة ـ demi obscur يقول «بسكال» في رسالة إلى «روانيز»: «ما هي تلك المجازات التي يخـاطبنا الله بهـا إن لم تكن جميعاً حضـور في غيـاب، فـالنبؤات تتحقق لكنها تتحقق بغير كمال على الإطلاق كما كنا نتوقع»[1]. وعلى هذا النحو فإنه يشير إلى ألوهية محتجبة مجهولة محاولاً الاهتداء إلى الله الـذي يساعـدنا على الخروج من المتناقضات، ويفسح أمـامنا طـريق الهدايـة الذي نبلغ من خـلاله المعرفة الحقيقـة بالـدين، والحياة؛ وهـذا ما عبـر عنه في قـوله: ـ إن عـظمة الإنســان وانحطاطـه إنما تتكشف لـدينـا عن طـريق النـور العقلي فـالفـلاسفـة يدهشون عامة الناس في حين أن المسيحيين يدهشون الفلاسفة عندما يرون أن الدين ليس إلا معرفة الأمور التي إذا تعلقناها آمناً بها»[2].

ويفصـح هـذا النص عن اتجــاه «بسكـال» في التــوفيق بين الفلسفـة، والدين. وأن حقائق الأخيـر إذا تعلقت تيسر الإيمـان بها. وهـو اتجاه تـوماوي ينزع إلى التعقل من أجـل الإيمان ـ وليس مستغـرباً أن يـظهر هـذا الاتجاه من خلال سطور الفيلسوف فالإيمان من أجل التعقـل ـ على حد قـول أوغسطين ـ أو التعقل لبلوغ الإيمان كليهمـا يبرز حقيقـة الدين العليـا ويبررهـا. ولما كـان

---

(١) Fortunats strowski, Blaise Pascal **Oeuvres complétès V 1el sec 11 lettres auc pe ronne 3 eta sa soeur septembre 1656 P. P. 445 — 446.**

(٢) Ibid P. 444.

«بسكال» فيلسوفاً. . . عقلياً فقد كان عليه تعقل حقائق اللاهوت ثم الإيمان بها محاولاً في ذلك التوفيق بين عقله ووجدانه المستعد لتلقي حقائق الدين.

٤ ـ بسكال، والفكر الوجودي:

يعد «بسكال» من أوائل من أثاروا مشكلة الإنسان في مشكلات وجوده؛ ومصيره، ونهايته ومن ثم يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة في مطالع العصر الحديث.

وقد أشار كتابه الخواطر إلى جملة من المشاعر الوجودية التي كان يحسها، وهي المشاعر نفسها التي أحس بها الوجوديون المعاصرون بعده كمسألة بطلان المصير الإنساني L'adsurdite de la condition humaine التي عبر عنها «بسكال» بالقياس إلى الطبيعة ـ كما سبق أن أشرنا ـ بعبارة عدم تناسب الإنسان disproportion ومعناه أنه إذا كان التناسب يظهر في الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية فإن الإنسان لا يخضع له في علاقاته، ومن ثم فإنه يوصف بعدم التناسب الذي نتج عن هذه الضآلة التي يعاني منها، وكذلك بعبارات التبرم (السخط) La nausèe التي كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى القوي للقرن السابع عشر. في فكرة ضرورة الاختيار Obligation de choie التي كان يقابلها في مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك Obligation de participation، ومن هنا يستطع القارىء لبسكال أن يتلمس في مذهبه الفلسفي بذور الوجودية المؤمنة المعاصرة عندما يتساءل عن كيفية وصول الإنسان إلى الله عندما يفكر في حاله، ويتأمل في وجوده الفعلي؟.

والحق أننا لو تأملنا كتابات الفيلسوف فسوف نلمح فيها إحساس الخوف، والحيرة، والتشاؤم، والقلق وكل هذه المشاعر إنما تعبر بصورة أو

أخرى عن الفكر الوجودي الذي صاحب رؤيته الفلسفية فصبغها بالتشاؤم، والخوف المستمر، والشقاء. ودفع به إلى دعوة الإنسان إلى تخطي وجوده المحدود، والبحث عن اللامتناهي الذي يتمناه ويأمل فيه.

وتطالعنا الصفحات التي تبدو متشائمة وبائسة في بداية الخواطر وهي تنطوي على نداء البطولة، نداء إلى الله الذي يشقي الإنسان، ويتعذب. ويتألم في البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه. فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المأساوية Vision dramatique وجد مذهب «بسكال» صدى عميقاً في النفوس المتبرمة، خاصة وفي هذه العصور التي كانت تنظر في مصير الإنسان. وعلى الرغم مما أحرزه مذهبه الوجودي إلا أنه لاقى اعتراض من أتباع المذهب العقلي التفاؤلي الذين يذهبون إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله. وكذلك أتباع «مذهب اللذة» الذين يرون أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أم بالحس أو بغيرهما.

١ ـ الوجودية روح فلسفة بسكال:

مما سبق يتضح لنا أن فلسفة «بسكال» وجودية في المقام الأول، تقترب من مذاهب فلاسفة الوجود المعاصرين، بل تزيد عليها في مسألة اهتمامه بالعالم الطبيعي. ويكفي أنه قد عبر عن مأساة الإنسان بدون الله خير تعبير، والوجودية في حقيقتها مذهب يتسم بالتشاؤم العميق.

ولقد جاء هذا التعبير عن شقاء الإنسان في مذهبه تعبيراً عن الاتجاه السائد في عصره عن تناقض موجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عالية يتمناها، أو يرجوها فهو يأمل ـ في الواقع ـ الوصول إلى

الحقيقة vérităe. ولا يدرك غير الخطأ Erreur. ويرغب في الحصول على السعادة، ولا يجني إلا الشقاء Misère ، والملل. كما ينشد العدالة الحقيقية Vrai justice، ولا يجد سوى عدالة مزيفة باطلة Fausse Justice، ويأمل في الوصول إلى اللامتناهي Infiniأو التقرب إليه، في حين لا يجد سوى المتناهي Fini. ومن ثم يظل الإنسان منقسماً Diviseممزقاً يرى الحياة وكأنها مأساة Drame perpetuel.

وهكذا فإن «بسكال» لم يعط بذلك الوصف لحياة الإنسان أي انطباع بأنه مسحوق écrasée تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر كما وجدنا عند «كير كجارد» اللاحق عليه، وإمام الفلاسفة الوجوديين المسيحيين. ومن ثم أصبحت المأساة عنده مؤقتة تتلاشى في حال عودة الإنسان إلى الخالق، والتقرب منه، وهنا يكمن الفارق بينه وبين «كير كجارد».

ولقد جعلت عودة «بسكال» إلى الدين من الله منطلقاً أساسياً لقضاياه فأصبح ـ وهو جوهر الحياة الدينية ـ غايته ومنتهاه وهنا فقد برز في المرحلة الثانية عنده، متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما كان متواجداً في المرحلة الأولى يدفع الأتقياء إلى التوجه إلى العالم الآخر عن طريق الخلاص المسيحي. أما «كير كجارد» فقد بدأ في قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة مثل «هيجل»، ومصدر صيحات من الألم، والخوف والقلق... آلى آخر المشاعر التي نوه عنها الوجوديون بحيث يمكن أن تعد المرحلة الأولى عنده مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها إنطلاقاً من المسيحية، بل عمل على تخليصها من التيار الديني[1]، والاتجاه بها إلى التيار الوجودي الخالص، ورأى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع

(١) ساد هذا الاتجاه عنده في المرحلة الحسية الأولى من تطور فكره.

الوجوديين إلى منتهى حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم الوجودي، القلق، وعدم الإستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنساني، وبطلانه، وعدميته قفز على هذه الأفكار في المرحلة الثانية من مذهبه لكي يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه الأزمة الخطيرة التي تهدد حياة المسيحيين. وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن «بسكال» فإنهما يلتقيان في حل المشكلة الوجودية في المسيح، وفي الخلاص. ولهذا كان «كير كجارد» الفيلسوف المسيحي الوجودي، وكان «بسكال» الأب الروحي لفلسفة كير كجارد الوجودية.

وسوف نبرز فيما سيأتي ملامح فكر «بسكال» الوجودي، ثم نذكر وجوه الأنفاق والاختلاف بينه وبين «كير كجارد» في ضوء تحليل اتجاههما الوجودي.

أ ـ الوجود:

تظهر المناقشات الوجودية، والتساؤلات كثيراً في كتابات «بسكال» فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسة. ولم يكن هو أول من أشار إليهما فقد سبقه في ذكرهما فلاسفة مسيحيون، سابقون ولاحقون له فقد أشار «مالبرانش» إلى وجود حياتين أحدهما يعيشها الإنسان والأخرى ينتظرها وهي ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternité bien heureuse.

ونحن لا نرمي بهذا الموضوع الإشارة إلى هاتين الحياتين في ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التي يذكرها الفيلسوف مفرقاً بين نوعي حياة أحدهما تعسة قلقة، والأخرى هانئة سعيدة.

وعلى هذا النحو فإنه يشجع على حرية الاختيار الوجودي المدفوع بحماس العاطفة الدينية، هذا الاختيار العقلي القلبي الذي ينطلق من قرار

الإنسـان الأخير في حـرية، وجـرأة. . أيكفـر بـالله، ويعصي أوامـره، ويختـار الحيـاة الشقية أم يـطيـع أوامـره ويسلك في طـريق العبـادة المفضيـة إلى نـور الإيمان، فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟

إن هذا الاختيار ـ الذي يقصده بسكال ـ متعلق بالنفس ولكي ينتهي إلى طريق نهائي ينبغي أولاً أن تشعر حقيقة بـالشقاء، والحيـرة حتى تصدر قـرارها حقيقيـاً صادقـاً، يقول عن كـل من يقرأه: «إنـه لا يحتمل أن يكـون مستريحـاً هانئاً، ومن ثم يحـاول انتزاع الإنسـان من حياتـه اللاهيـة كي يحسه بعـزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعـره بالقلق والهـوان، ويدفعـه حثيثـاً إلى الإرتمـاء في أحضـان الـدين يقـول في نص لـه: «إنني أخـاف، وأندهش عندما تستوعب الأبـدية زمن حيـاتي، وتطوي المكـان الصغير الـذي أشغله، فأراه ضائعـاً في عظمـة الفضاءات الـلامتناهيـة L'infinie immensitè des espaces التي أجهلهـا Ignore وتجعلني أنـدهش عندمـا أجـد نفسي هنـا ici بدلاً من هناك là حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلني هنا بدلاً من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس في أي وقت آخر؟ . . من وضعني في هذا المكان؟ . . بأمر حد وتصرف من تحدد لي هذا المكـان، وهذا الـزمان par l'ordre et le con- duite de ce qui ce lieu et ce temps a — t — il étè destinẽ a moi [1].

ومن تحليل هذا النص الحـائر يمكن مـلاحظة ثمـة إحساسـات وجوديـة مؤمنـة، فبسكال يحس إحسـاسات الـوجوديين بيـد أنه لا يتـرك نفسه لعـاصفة الـلامعقـول لأنـه ـ كما سبق أن ذكـرنا ـ فيلسـوف متمسك بـالمذهب العقلي، فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين. وحالة القلق والضجر الذي يعاني منهـا هي حالة شعور وجودي من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تمامـاً عن اتجاه بعض فلاسفة الوجـودية الملحـدين، فهو يحـاول الخروج من أزمتـه

(١) Les Pensèes; sec III pen 205 P. 143.

الإنسانية، باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص في الدين، وهو بذلك يختار أن يرتمي في أحضانه راضياً عازماً على الانتهاء من حالة عذابه وضياعه النفسي. باحثاً عن ذاته في نطاق الألوهية الفياض بالنعيم، والخير المقيم.

إن هذا الاختيار ليس مسألة صعبة أو مقلقة بأي حال من الأحوال وهنا يأتي الفارق الذي يفصل بين اتجاهه في معاناة الوجود، واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية الملحدين الذي يذهب الأمر ببعضهم إلى حد إلقاء فكرة الإله مطلقاً، فيدعون «موته» على ما يذهب إلى ذلك نيتشه Nietzsche Frèdèric(١٨٤٤ - ١٩٠٠) الذي ادعى أن الإله قد مات «وسيظل ميتاً، ونحن الذين قتلناه»[١]، وبذلك يقضي على وجوده، ويلغي سلطته وقدرته. ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التي عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذي هاجمه كثيراً «وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له»[٢].

وهكذا هاجم نيتشه المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبرمان أو «الإنسان الأعلى» الذي هو منبع الحرية والقيمة.

إن بسكال فيلسوف مسيحي يبحث في وجود الإنسان المسيحي ويعاني معاناته، وبذلك يتعارض موقفه تماماً مع آراء نيتشة الملحد وأفكار «جان بول سارتر» J. Paul sartre البعيدة عن جوهر الدين. الذي لم يهتم بفكرتي القلق

---

(١) Nietzache F.; the **Joy Ful Wisdom** trans by ty th. common, Edinbourgh, London, and New York 1910 P. 125.

(٢) Neitzche; **Beyond Good and Evil** trans. F. Golffing chicago 1959. P. 46

وللمؤلف كتابات أخرى مثل:

غ(((؟ؤ(١) العلم المرح **The Gay Science**.

(٢) وعدو المسيح **The Antichrist.**

(٣) أصل نشأة الأخلاق **Toward a Genealogy of Morals.**

(٤) وإنساني إلى أقصى حد: **Human All — Too Human.**

وفي هذه المؤلفات يفسر مذهبه المضاد للمسيحية:

واليأس قدر اهتمام «بسكال» بهما ويعزى ذلك إلى اعتقاده بفكرة أن المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقاً وكآبة من السيئات التي يقترفها المؤمن بالآخرة، ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر.

وعلى هذا النحو يصبح الفرد حر مختار عند «سارتر» وهذا ما يشعره بالقلق، على عكس الفرد المسيحي المؤمن الذي لا يجد ثمة قلقاً في إتباعه لسلوك معين مبني على قواعد وسلوك الدين ومن ثم فهو دائم الشعور بالأمان، والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند «سارتر» مسئول عن نفسه، وعما يحيط به أي عن العالم، وهنا يمكن التمييز بين مسئوليتين الاختيار في تصوره من جهة وعند الفرد المسيحي المؤمن من جهة أخرى فعند الأخير لا ينفسح المجال للقلق والاختيار لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهي إليه قراره، وما هي نتائجه؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها في أكشاف سلامة ما يختاره. في حين أن الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان حين يخاف ألا يكون اختياره طبقاً للقواعد والقوانين العامة التي يدين بها ولا يقف أمر الاختلاف بين فكر «بسكال» ومنهج «سارتر» عند حد موضوع المسئولية ونتائجها، بل يتعدى إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين في حين لا يؤمن الأخير بوجوده، بل يحاول تجاهل فكرته في مواضع كثيرة من فكره يقول في كتابه «الوجود والعدم» «إن هناك تناقض ضمني في الفكرة التي تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه» ثم يسهب في عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله «إن تكوين وجودنا الخاص، يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض»[١] ومن ثم فليس ثمة إله موجود لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً.

---

(١) Sartre; J. Paul; **LEtre et le Nèant** Pais Gallimard 1946.

وإذا كانت الفجوة تتسع بين اراء «بسكال» في وجود الإنسان، والله وبين آراء كل من «نيتشه» و «سارتر» فإن اتفاقاً يبدو واضحاً بشكل كبير بين فكره، وفكر «سورين كير كجارد» الفيلسوف الوجودي المسيحي المؤمن على ما سنرى فيما بعد ـ.

والحق أن كتابات الأول قد عبرت بصورة، أو أخرى عن نزعة ضجر لا تصل إلى حالة اليأس إلا في البعد عن الله. كما يتبين من خلال سطوره تعبير حائر ومكتئب. يحس من يقرأها بأنها شعور يختلج بنفس إنسان يحس بالقلق والحيرة كما يتساءل عن معنى. وهدف. ومكان وجوده.

ولقد عبر «بسكال» عن هذه الحيرة بصورة أعمق، وأكثر واقعية في قوله: «... ها هوذا الغموض obscuritè الذي أحسه. ويجعلني أضطرب trouble، إنه يكتنفني من كل جهة، إن وجه الطبيعة أمامي ما هو إلا مادة للشك Doute، والقلق inpuitude ويبدو أنني لم أر علامة marquatتدل على الألوهية Divinitè ولو أنني وجدتها لكان قد هدأ إيماني، ... ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامات إلى وجود الألوهية لأنها تدل غليها... ومتى تهدأ حيرتي وأنا أجهل من أنا، وما الذي أفعله وما هو مصيري؟ وواجبي؟ يحاول قلبي تلمس طريق الخير الحقيقي... لكن ليس ثمة طريق عسير في سبيل بلوغ الأبدية؟»[١].

وهكذا يكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية في مذهبه التي تظهر من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه وقلقه الدائم.

«au lieu qu'eu l'etat ou je suis ignorant ce que je suis et de que je dois faire je ne connais ni ma condition, mon devoir, mon coeur lend tout entier a connaitre ou est le vrai bien pour le suivre rien ne me serait trop cher l'eternite»

(١) **Les pensées**, Sec III pen 229 P 148.

لكنـه يعرف لا شعـورياً أن طـريق العودة إلى الـلامتناهي هـو طريق الخـلاص فيقول: «ليس هناك طريقاً عسيراً ـ غالباً ـ لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية le mouvement infini، النقطة التي تملأ كل شيء، لحظة سكون لا متنـاهي»[1].

وهكذا فإنه يصور الإنسان تائهاً، فهو ذاته تائهاً، وقلقاً ومتسائلاً في حيرة عن وجوده ومصيره كما أنه يحاول تفسير هـذه التساؤلات التي تقفـز أمامـه من كل صوب، من ذاته، ومن الطبيعة حوله فلا يهتـدي إلى حل مقنـع فيها. ولن يهتدي من غير طريق يخلص فيه من عذابه بالخلاص، والسعي لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب ـ العدم:

تبين لنا ـ مما سبق ـ كيف تسري النزعة الوجودية في فكرة «بسكال» عن «الوجود». وإذا كان الوجوديون يتحدثون عن حقيقة الموت باعتباره الحد الذي ينتهي عنده وجود الإنسان، وتتوقف معه حياتـه أو بمعنى آخر إنـه الحد الـذي يتحـطم عنده آمـاله ويستحيـل عندئـذ تحقيقها. فـإن «بسكال» قـد سبقهم في الإشارة إلى الحقيقة نفسها من منظور أن كل الأشياء فانية، وأن العـالم المادي المصنوع يمكن أن يكون سببـاً مباشـراً في قتلنا، فـالجدران يمكن أن تقتلنـا، وكذلك درجات المصعد إذا لم تهبط في انضباط وحرص»[2].

وتشير هذه الخاطرة إلى إيمانه بالموت باعتباره نهاية حتمية لكل إنسان، كمـا يشير من جهـة أخرى إلى قـوة تأثيـر العالم المـادي عليـه، مبـرزاً ضعفـه وحقـارته فقـد يقتله سقوطـه من المصعد، أو انهيـار حائط، لكن هـذا الموت

---

(١) Ibid pen N 232. P. 419.

(٢) Ibid, sec VII Pensée N 505, P 256.

الذي تسببه للإنسان أشياء مادية لا يمثل سوى شيء عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله في سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أي الحركة والعمل الدائب).

وهو يذهب في تفسير هذا المعنى إلى القول بأهمية الحركة باعتبارها أمر طبيعي في الإنسان، وهذا ما أكده الوجوديون فيما بعد، فالإنسان يتحرك ويظل على هذا الحال منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته سوى حادثة الموت التي تنطوي على الراحة التامة. يقول «بسكال» في نص له: «تنطوي طبيعتنا على الحركة، أما الحركة التامة فلا تحدث إلا في حالة الموت» «Notre nature est dans le mouvement, le repas entier est la mort»[1].

ويشير مفهوم هذا النص إلى حالة طبيعية في الطبيعة الإنسانية مثل أي طبيعة حيوانية في أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعي، وليس ثمة ما هو طبيعي إلا، ويخضع للفناء»[2].

ومن خلال ملاحظة كلمات «بسكال» سنرى أنها تكشف لنا عن اتجاه إنسان يعيش معاناة الإنسان؛ ويحس إحساساته يقول معبراً عن ذلك: ... أحياناً ما تهرب مني فكرة من أفكاري مما يذكرني بضعفي الذي أنساه في كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكري، لأنني أسعى دائماً لمعرفة عدمي mon nèant[3].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا إشارة «بسكال» إلى فكرة النسيان، وأن الذاكرة قد لا تسعفه في المناسبات، لذلك فإنه يحاول جاهداً ـ كإنسان ـ أن يتجاوزها فيهمل وجودها في ذاته من حيث أنها تشكل نقطة عدمية في

---

(١) Ibid, pen N 129 P 09.

(٢) Ibid, pen N 49 P 89.

(٣) Ibid sec VI pen N. 372, P. 200.

الذات الإنسانية، ذلك أن النسيان إنما يعني إسقاط وقائع، أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التي نستحضرها بمناسبة الفعل، أو التأمل وقد تساعدنا هذه الذكريات على إتقان الفعل الذي نقوم به في الحاضر لأنها في مجموعها تشكل خبرة الإنسان في الحياة، والتي يستنير ويسترشد بها في تحقيق فعل أفضل، وأكثر تقدماً، وتماسكاً وإتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة في حياته الماضية، ومن ثم فإنه إذا فقد هذه الذكريات أي الخبرات أي نساها فإنه سيكون عاجزاً من إنجاز الفعل الحاضر بطريقة تكون أكثر إنجازاً من الفعل الماضي، وهذا يعني بالتالي أن الإنسان يواجه نقطة عدمية في طريق الفعل، وهذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان؛ وعجزه ولهذا فهو يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف، وهذه العدمية أي أن ينسى بأنه ينسى، أي يحذف من فكره، ومن عمله أنه ينسى، ويكرس وقته لإنجاز الفعل بما تراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذي يسمح ـ قدر استطاعته ـ لعوامل الضعف، والعدمية بالدخول في نسيج فكره فقد تكون الخبرات، والذكريات قد رسخت في أعمال العقل، أو الحس، أو الأعضاء، ومن ثم تكون في مملكة اللاشعور التي لا نعي أمرها مما يدل على أن «بسكال» فيلسوف وجودي.

أما فكرة الموت التي يطرحها في فلسفته فتشير إلى اتجاه ديني فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعني أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى في الجحيم، ولذا كان بسكال ينذره بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين، وشعائره على أكمل وجه، ويصفي ذاته من شوائبها الغريزية، ودوافعها السيئة حتى يمكنه استقبال الموت، وهو مستريح، راض، مؤمن آملاً في الفوز بالجنة، ولذلك فيجب على الإنسان أن يحذر دائماً من الموت المفاجىء بأداء الأعمال الصالحة «فإن أكثر ما يخشاه الإنسان هو أن يموت فجأة mort soudaine ولهذا

يقيم القساوسة Les confesseurs ـ رجال الدين الذين يقومون بمهمة تلقي الاعتراف ـ بصفة دائمة في منازل العظماء»[1] .

«Mort soudaine seule à graindre. et c'est pour qu'il les confesseurs demeurent chez les grands».

جـ ـ الله : ـ

على هذا النحو السابق ينظر «بسكال» إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه سوى لحظات الشقاء، والقلق، واليأس فيبرز عنصر الإيمان ليخفف من قسوة هذه اللحظات التسعة اليائسة التي تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر في غياب الله والأبدية. يقول: «. . . فما الذي يعنيني إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب»[2] .

إن «بسكال» يحلل الواقع الإنساني في هذه الخاطرة من خلال الألم الإنساني، والشقاء النفسي، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفي مع وجود سعادة، وكرامة الإنسان لأن في نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلام، والقلق الذي لا بد، وأن يمر في حياتنا، والذي لا مخرج منه بغير التقرب إلى الله، والسعي لضمان الأبدية.

٢ ـ الوجودية بين بسكال، وكير كجارد: ـ

بعد أن عرضنا في الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التي عبرت عنها فلسفة «بسكال» عن الإنسان، نتناول في هذا الموضع أوجه الاتفاق بين

---

(١) **Les Pensées** Pen N 216. P. 145.

(٢) Ibid, sec. II, pen N 238, P. 156.

فكـره وفكـر سورين كيـر كجـارد Kierkegard (١٨١٣ ـ ١٨٥٥م) Sمؤسس الوجودية المسيحية. ويرجع اختيارنا له ومقارنة فكره بفكـر «بسكال» لـلأسباب التالية: ـ

١ ـ يتفق الفيلسـوفان ـ إلى حـد ما ـ في مـوضوع فلسفتيهمـا التي تدور حـول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد، والإله المشخص، وهذا الاتفاق البادي بين فكريهما يسمح بلا شـك لوضعهمـا في موضـوع مقابلة فهمـا يتميزان بأحكام كل منهما لفن استقاء المتناقضـات[١]. ومن ثم يقف «بسكال» في مواجهة «ديكارت» مطالباً بحقوق الإيمان. كما يقف كير كجارد في وجـه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها، فيصوراه في معانـاة من الشقاء الأبدي لبعد الشقة بينـه وبين اللامتنـاهي، وتسامي السلطة الإلهيـة فالإله مجهول Incognito dvinعندهما، وهما يعبـدانه، في تـواضع حتى يصلا إلى الإلهام، ومنـه إلى الله الذي هـو إله المسيحيين فيتـوجهان إليـه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين. وبذلك يتمكنـان من عبور مـرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقة التي يلهمهمـا الله من خلالها وتنفتح أمامهما مغاليق الربوبية المجهولـة، وتنكشف الشقة الـزمنية بينهم في المرحلة التاليـة عن إله مشخص يتـوجهان إليـه بالعبـادة الحقة، والمعايشة التامة في حضرته المعلومة لهما.

٢ ـ يتفق الفيلسـوفان إلى حـد كبيـر في استعـدادهمـا معـاً من فكـرة القـديس «أوغسطين» فكانت فلسفتهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية ولمـا كانـا قد رجعا إلى مصدر واحد هو الأوغسطينية فقد انبثقت فلسفتيهما وهي تنطوي على الروح نفسها، والمنهج نفسه.

---

(١) بأحكام كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

٣ ـ يكاد الفيلسوفان يتفقان في محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدي إزاء ظروف عصره التي عاشها، وعانى منها فنجد أن «بسكال» يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار Penseurs libres الذين ظهروا في عصره، وأوحوا بفظاعة النقد الشكي، ومما شجعه على اتخاذ موقفه تصور «ديكارت» لفكرة الله ـ الذي دأب على نقدها في معظم نصوصه في الخواطر، ومن ثم يمكننا القول أن آراء المفكرين الأحرار، فضلاً عن تصور «ديكارت» للإله كانا هما العاملين الرئيسين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند «بسكال» التي نمت وترعرعت وسط تيار التساؤلات، والمشكلات التي أثارتها روح القرن السابع عشر.

أما فيما يتعلق بذات الموقف عند «كير كجارد» فإن ثمة ظروفاً اجتماعية وفكرية واجهته وساعدت في نضج موقفه النقدي، منها نقده للمذاهب العقلية ولمذهب هيجل Hegel Frèdéric(١٧٧٠ ـ ١٨٣١م) على وجه خاص إذ كان الأخير يؤمن بوجود عقل مطلق يحتوي كل شيء، ويرتبط به كل شيء وفي تصور «هيجل» أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التي ترتبط بدورها بالدولة التي يعيش فيها، وهي ترتبط بدورها بالتاريخ الإنساني الشامل، وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلي ومن ثم فقد ألغى هيجل على هذا النحو أي تصور للوجود الإنساني. وأحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق ولما كان «كير كجارد» فيلسوف وجودي مغمور في ذاتيه، أو مؤمن بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلي مستنكراً عالمه الموضوعي ومعلناً الثورة على الفكر الهيجلي المجرد الذي يلغي وجود الفرد الحر المشخص، ويحيله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكري شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يحس بفرديته ولا بشخصيته المتميزة، وطابعه الذاتي الخاص.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند «كير كجارد» هي موقف التأمل العقلي

المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حي، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنساني وحده.

فإذا كان «ديكارت» قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر في عبارته الشهيرة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن «كيز كجارد» يعكس رأي «ديكارت» فيتصور أن الفكر يقلل من الوجود، لأنه ليس دليل على الوجود وإنما دليل الوجود الحقيقي هو التجربة المعاشة الحية، التي تجمع متناقضات الحياة وتتوتر معها في كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها المشخص.

وإذا نظرنا إلى «بسكال» من جهة أخرى وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلي، فيتابع «ديكارت» على مذهبه العقلي، غير أنه يسلك مسلكاً روحياً، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه «ديكارت» بل بصفته الفرد أو الذات التي تعيش تجربة حياتها بكل معاناتها وغبطتها، بكل ترددها وقلقها وإحساسها باليأس، والضجر غير أن تجربة «بسكال» في دراسة الإنسان والتي تنتهي به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذي تهدأ فيه مشاعر الإنسان المسيحي القلقة عندما يتخلص من توتراته ومعاناته عن طريق الإيمان بالله والأمل في الأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر في المنطلقات الأساسية للتفكير في الإنسان عند كل من الفيلسوفين نلحظ ثمة تقابلا بين موقفيهما النقدين فقد اقتنع كل منهما بضرورة تفسير الموقف الإنساني باعتباره هدفاً رئيسياً، وكذلك المعطيات الوجودية الخاصة لاعتراف الإنسان بالله، ومن ثم فقد شعر كليهما بأنه أكثر إحساساً بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردي، وخاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التي تؤثر على فعل التصديق العقلي بالله، ولذا فإنهما قد اتجها وجهة

التأثير في القلب، والعقل أيضاً. وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال، وكير كجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادي، بهدف الوصول إلى الله من حيث كونه الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التي تكون الحد النهائي للبحث الديني، ذلك الإله الذي يجب على الإنسان أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة مع الإنسان، وأيضاً مع كل من حركة العقل، والقلب مجتمعين.

ومما لا شك فيه أن الفيلسوفين وبوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحي لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان، والعقل على الرغم من أنهما يتفقان في مسألة التجسد Incarnation بمعناه الأرثوذكسي. أما فيما يتعلق بمفهوماتهما عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفي الخاص بكل منهما، وكذلك تحددها الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو إن اعتناق الإيمان المسيحي يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من كل هذه الوجوه للتقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك بعض اختلافات لا بد منها تظهر في جميع المذاهب، والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هي نقاط الاختلاف: -

أ - مسألة الدين:

أ - كان «بسكال» مسيحياً كاثوليكياً جانسينستي اهتم بشعائر الدين، وأشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة في الوساطة بين الإنسان وبين الإله وقد أكد «بسكال» على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية وجودهم في منازل الملوك حتى يحضروا لحظة ما يحل بهم من موت مفاجىء[١].

---

(١) **Les Pensées.** Pen. N 216. P. 142.

أما «كير كجارد» فقد كان صاحب مذهب بروتستانتي مسيحي هاجم الكنيسة وأراد أن يكون الايمان مسألة استيعاب شخصي، أو تذوق ذاتي يتم في باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون واسطة، ومن ثم فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء وخالقه.

ب ـ أشار «بسكال» إلى أهمية وجود العاطفة بالإضافة إلى العقل في مسألة الإيمان أما «كير كجارد» فقد أشار إلى مسألة العاطفة فحسب، يؤيد ذلك ما قاله عن المسيحي الذي يعتقد في أصنامه، وهو متوهج العاطفة، متدفق الوجدان أفضل من المسيحي الذي يعتقد في المسيحية بفتور ينقصه التدفق العاطفي[1]، وعلى الرغم من ذلك فقد اتفق الفيلسوفان على تأكيد الصلة الروحية العاطفية بين العبد، والرب، وتقويتها عن طريق العابدة المفضية إلى النجاة، وهذا الأمر القلبي، والسلوك الوجداني النابع من ذات الشخص تجاه خالقه إنما يختلف مع ما يحدث من شعائر، ورسوم تحدث داخل الكنائس. إن «بسكال» و «كير كجارد» لا يريدان الكنيسة الأرضية، إنهما يريدان كنيسة عالمية خالصة يشاهدانها وقد تمثل فيها أفراد اليهود الروحيين، والمسيحيين الروحيين وتصل من فوق كل زمان وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

ب ـ مسألة الإنسان:

أ ـ كان الإنسان موضع اهتمام «بسكال» الشديد تشهد بذلك نصوصه التي تبحث في علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة، والمحبة، ونبذ شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك في نطاق الالتفاف حول الدين، والكنيسة.

---

(١) د. علي عبد المعطي محمد ، سورين كير كجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، إسكندرية ١٩٧٩م ص ٢١٧ .

بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية وهاجم الحشد (التجمع) أو المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً للوجود الإنسان الذاتي يقول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي: «إنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب، ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس، في مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكي يضع حداً لاغتراب الإنسان عن جاره[1].

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند «كير كجارد» في ضوء أن الأناهي التي تمنحنا الوجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودي في حين أن (النحن) هي التي تسلب مني الوجود الذاتي، ومن ثمة كان الاغتراب عند «كير كجارد»، وغيره وعند «بسكال». ذلك أنه كما يفهم من نصوص «كير كجارد» أن الاغتراب ـ وفق تصوره ـ هو الابتعاد عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، والبعد عن عقد صلات عاطفية بيننا، وبين الناس كالزمالة والصداقة، وغيرها وهذا هو نفس الاغتراب عند «بسكال»، لكن الثاني يستخدم الدين، والكنيسة لكي يتعايش المسيحيون فيما بينهم في ظل الكنيسة، والمسيح فهو لا يرى أن الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه بدون أن يعيش الإنسان في جماعة، وأن يعمل في تعاون مع أفرادها في ظل القانون سواء أكان وضعياً أم إلهياً ورغم ما يتكلم عنه من وجود عدم تناسب في حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التي تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

أما «كير كجارد» فإننا نجده يقف موقفاً عكسياً ذلك أنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات في تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة، أو بالمجتمع أي حينما

---

(١) نفس المرجع ص ٢٩٧.

تكون بينها، وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة فإن ذلك يحدث فيها أزمة تفقدها نقاء الوجود، وحقيقته الكاملة، ولكن كما نرى سيجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة، والمؤدية إلى القلق، والموت، والعدم في المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا نجد أن هناك حل لمشكلة «كير كجارد»، حل للذات المغتربة الشقية التعسة متمثلاً في نعمة المسيح عليها بالخلاص redemptionفالمسيح المخلص Redempteurعند كل من «بسكال» و «كير كجارد». ويبدو أنه لم يفطن كثير من مؤرخي الفلسفة الوجودية إلى أن مشكلة صلة الإنسان بالله قد حلها كير كجارد عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم هذه المشكلة كما حدث في الوجودية الملحدة. ونفس هذا الموقف عند «بسكال» في المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله لمجهل العمومي المطلق الذي يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التي اصطنعها هيجل فيما بعد انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان، والذي يتنزل على البشر في تشخصه ليأخذ بيدهم، ويطهرهم، ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتقيان في النهاية في فكرة الخلاص، وتشخص الإله (المسيح).

جـ ـ مسألة الفلسفة:

رأينا أن فلسفة «بسكال» انتهت إلى الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته.

وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمي، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب، هذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى التي تركها في ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له من ميدان الكشف القلبي، والتوجه إلى الدين.

أمـا «كير كجـارد» فقد فصـل فصلاً حـاسماً بين الفلسفـة، وبين الإيمان المسيحي، واستنـد بهذا التمييـز في هجـومـه على المـذاهب العقليـة، وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص. فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجـود الإنسان الفـردي فلا تتحـدد قيمتها إلا بـالحياة التي تضـرب فيهـا بكـل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهـاية رحلـة التفـلسف الحائـرة القلقة في غمار الـدين وعلى باب الإيمـان الذي ينفتـح أمام المتحـولين إليه. فيقولون من ضياعهم، ويهدأون من قلقهم[١].

ولا ينبغي أن يساء ـ وفق ما سبق ذكـره ـ موقف كيـر كجارد من عقيـدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً لكنه هاجم الجمود الديني، والتـزمت، وبين الطريق الحق للعبـادة، وضرورة الجهـاد حتى الاستشهـاد في سبيل الحياة الروحية الخـالصة، وكـان هجومـه بعنوان «الآن» صـدر في تسعة أعداد، وطبع العاشر بعد وفاته. يقول د. عبد الرحمن بدوي: «وكان كل عدد من «الآن» بمثـابة قنبلة ذات قـوة انفجار هـائلة أطلقها على الكنيسـة الرسميـة لأنها في نظره زيفت روح المسيحية الحقة»[٢].

---

(١) تشهد بذلك كتاباته، ومؤلفـاته التي كتبهـا في مرحلتيـه الخلقية والـدينية، فقـد عبر عن روح مفكر مسيحي أصيل يخلص من معـاناتـه في توهـج الإيمان وتنتهي آلام نفسـه في الخلاص.

(٢) د. عبد الرحمن بـدوي: دراسات في الفلسفـة الوجـودية المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر ـ بيروت ١٩٨٠م ١٤٠٠هـ ص ٣٥.

الفصل الثامن

مشكلة الأخلاق

١ ـ مدخل (إلى المشكلة الأخلاقية):

أ ـ الحب الخاص (حب الذات).

ب ـ الكراهية.

جـ ـ الشرف.

د ـ الإرادة بين العقل، وميول الجسد.

هـ ـ بين الإرادة، والغريزة.

٢ ـ السعادة، والسلوك الخلقي.

٣ ـ السعادة، واللهو.

١ ـ مدخل إلى المشكلة الأخلاقية:

أشرنا في الفصل السابق إلى مسألة وجود الإنسان عند «بسكال» وكيف تبلورت رؤيته التحليلية لواقعه المعذب ومعاناته، وسبيل الخروج من هذا المأزق الوجودي عن طريق العودة إلى الدين.

وفي هذا الباب نعرض لموقفه من واقع الإنسان الأخلاقي. والأخلاق عنده تعني محاولة فهم، وتفسير سلوك الإنسان، وموقفه من مجتمعه، ومن أقرانه داخل الدولة، ولذا ارتبطت عنده بواقع حياته، وتجربته الاجتماعية مع الناس. وقبل أن نعرض لبحث هذه المسألة ينبغي علينا أن نقارن بين موقفه وموقف «ديكارت» بصدد هذه المسألة.

ونحن نعلم أن «الأخير» قد جعل الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) أساس العلوم، بعد أن ربط بينها ـ بما في ذلك العلوم الإنسانية ولا سيما الأخلاق ـ وردها إلى أصل واحد هو الميتافيزيقا التي أصبحت نقطة الانطلاق سواء في مباحثه في الوجود أو الطبيعة أو الإنسان.

وعلى الرغم من إشارته إلى أنه قد كرس الجزء الكبير فيها للمباحث العلمية بهدف تحقيق سيطرة الإنسان على الطبيعة إلا أنه من حيث التأصيل المذهبي لا يمكن أن تنفصل هذه المباحث العملية عن الميتافيزيقا التي هي أساس لها.

أما «بسكال» فقد رأى أن الأخلاق واللغة من العلوم الخاصة مع أنهما

في الوقت ذاته علوم عامة وكلية. فاللغة عامة بالنسبة لكل الناس، والأخلاق كذلك يقول في نص له لتأكيد هذا المعنى: «الأخلاق واللغة من جملة العلوم الخاصة ولكنهما في الوقت ذاته علوم وكلية»[1].

«Morale et langage sont des sciences particuliers mais universelles».

وهكذا فإنه لا يتمسك بأن تكون الميتافيزيقا هي أصل العلوم مثل «ديكارت» ومن ثم نجده يتوسع في مباحثه العملية المتعلقة بتحقيق سعادة الإنسان، وشقائه، ودراسة ميوله وأهوائه، وفي نزوعه إلى الغرائز، أو تساميه إلى عالم الروح، وهو في هذا كله يحتك بالجهد الإنساني احتكاكاً مباشراً كونكريتياً، كما يراه في الواقع بدون سند ميتافيزيقي فلا يمكن أن تشتق حالات الإنسان عنده من أي علاقة تربطه بالميتافيزيقا، أو بالعلم الإلهي كما هو الحال عند «ديكارت».

وهنا يمكننا تناول دراسة الإنسان عنده بدون أن نربط بينها وبين أي دراسة ميتافيزيقية، وعلى هذا النحو فإنه يكون قد وسع دائرة الفلسفة الإنسانية دون أن يجعل عليها أي قيد ميتافيزيقي أو أصل إلهي تنبثق عنه. وهذا هو الفارق الملاحظ بين كل من الفيلسوفين في هذا المجال.

يحاول «بسكال» أن يدرس في هذه المشكلة عدداً من المشاكل والموضوعات التي تمس السلوك الأخلاقي من الإنسان سواء كانت من الفضائل، أو من الرذائل كموضوع الحب الخاص الذي يصبح صفة ملازمة للوجود الإنساني وموضوع الكراهية التي تعني كراهية الإنسان لذاته من جهة، وللمحيطين به من جهة أخرى، وهي من المسائل التي يهتم بها اهتماماً كبيراً في فلسفته الأخلاقية.

---

(١) Les Pensèes; sec XLV pen P. 444.

بالإضافة إلى هذه المسائل السابقة يشير الفيلسوف كذلك إلى مسألة الشرف وهي من المسائل التي كانت مثار تساؤل، ومحط اهتمام العقول في عصره، كما أفرد لها اهتماماً بالغاً في مؤلفاته.

وتعد مسألة الإرادة بين العقل، وميول الجسد من بين المسائل التي عرض لها وأخاض في تحليلها وشرحها فربطها بالغريزة وكشف عن الصلة بينهما.

ولما كانت مسألة تحقيق السعادة من بين الموضوعات المتعلقة بشكل كبير بمبحث الأخلاق فإنه يتعرض لها بالتحليل باعتبارها غاية السلوك الخلقي، محللاً موقف الفلاسفة منها أمثال «أوغسطين» و «أرسطو»، «وابن سينا» و «ديكارت»، كما يعرض لمعناها، وغايتها واختلاف الوسائل المؤدية لتحقيقها تبعاً لاختلاف مذاهب الأخلاق.

ولا يغفل «بسكال» أن يتعرض في مذهبه لتفسير مسألة اللهو التي أثارها مفكري عصره ـ القرن السابع عشر ـ من فلاسفة، وأدباء، وعلماء وغيرهم. فيبحث في معناها وصلتها بتحقيق السعادة، كما يشير إلى موضوعات العدالة، والسياسة، والحكمة، والدين وهي مجالات ماسة بحياة الإنسان العملية.

أ ـ الحب الخاص Amour propre

(حب الذات)

ذهب «بسكال» فيما سبق إلى تصوير حال الإنسان بالنسبة للطبيعة وحدد موقفه الوسط فيها، الذي جعله غير قادر على الإحاطة باللامتناهي من جهة أخرى بعد أن يتصور بعقله، وخياله أنه قادر على فهمها والإحاطة بها، ومن ثم يحس الضآلة والشقاء الناجمين عن ضعفه وعجزه.

وعلى مستوى البحث في الأخلاق فإنه يحاول تحليل العلاقة بين الفرد وأقرانه على مستوى الأخلاق الفردية. فيبدأ بفكرة الحب الخاص الذي يعني حب الإنسان لذاته Amour propre أو «محبة الذات» التي يرى أنها صفة طبيعية في الإنسان لأنه يعيش دائماً في حالة حب وتقدير جم لذاته.

إن هذا الحب والتقدير اللذان يشعر بهما الإنسان بذاته لذاته إنما يتلاشان عند إدراكه التناقضات فيشعر بنفسه صغيرة بائسة، ناقصة، شقية، حائرة ومن ثم يحاول في عملية عكسية استعادة ثقته وكبريائه المفقود فيسعى آملاً في الحصول على الحب، والتقدير من الآخرين. وهو بذلك يتجاهل، أو يحاول تجاهل ذاته المشبعة بالتوتر النفسي، والضآلة الدائمة. لأن تأمله لها سيشعره حتماً بكراهيتها واحتقارها وما سوف يترتب على هذا الشعور من احتقار وكراهية كل من حوله، والإحساس بالظلم، والذنب.

ولما كان الإنسان يشعر بالكراهية الشديدة لما تنطوي عليه ذاته من ضعف، وضآلة فإنه يحاول جاهداً هدمها وإخفاء نواقصه، وعيوبه. ليس عن الآخرين فحسب بل عن ذاته نفسها. وهنا تتولد صفة الحب الخاص للذات التي يترتب عليها من ناحية أخرى عدم الاكتراث بالآخرين.

وعلى هذا النحو من الإحساس بالنقص، والعجز تتولد لدى الشخص

مشاعر حب وتقدير الذات الضئيلة التي توقعه في الحرج مع الآخرين، وتسبب له ألماً نفسياً لا متناهياً.

ثم يعظم حبه لذاته إلى حد لا يستطيع معه تحمل شعور الاحتقار أو عدم التقدير من أي شخص آخر لذلك فإنه يسعى إلى التستر على نقائصه وحجبها عن الآخرين إلى درجة أنه يصدق - مدفوعاً بحبه ذاته - إنها غير موجودة فيه على الإطلاق فإن سعادته إنما تكمن فيما يشعره به الآخرين من حب وتقدير[1].

ويرى «بسكال» أن من بين دوافع حب الذات طموح الفرد المستمر، ودأبه المتواصل من أجل بلوغ المجد. مع أن محاولات البحث عن المجد، والعظمة تشير إلى ضعفه المستمر عن بلوغ الكمال مهما حاول السمو بذاته، فإذا - على حد قول بسكال - ما بلغ الإنسان مستوى معين من العظمة كان ينشده أصلاً بأنه لم يصل بعد إلى شيء البتة وأن عليه معاودة رحلة الطموح إلى أعلى وأسمى مما بلغه.

وهكذا فإنه يرى أن توافر عوامل الصحة، والمال والجاه، والرفاهية لدى الشخص لا تشبع إحساسه بالنقص، ولا تغلق باب البحث عن إشباع الذات، وإرضاء الغرور فإن كبرياء المرء كامن فيما يحصل عليه من تقدير الآخرين، واحترامهم الحقيقي، الذي يبث فيه الثقة بالنفس، والرضا عنها، فلا يكفي ما يحصل عليه الفرد في حياته من امتياز لإشباع هذه الذات الظامئة لتحقيق مجدها الداخلي، والاعتداد به.

---

(١) Pascal, **Les Pensèes,** section VI, Pensèe N 400, P. 209.

«Grandeur de l'homme, nous avons une si grande idèe de l'âme de l'homme que nous ne pouvons souffrir d'en être mèprisès et de n'etre pas dans l'estime d'une ame et toute la fèlicitè des hommes consiste dans notre estime».

إن شعـور الإنسان بتقـدير وإعجـاب الآخرين. وهـو من القوة بحيث لا يثنيه شعور آخر في النفس. فأجمل ما يحس به المرء هو الشعور بحصوله على مكانة متميزة في نفس إنسان مثله[1].

ولكن هل يطمع الإنسان في حب الآخرين وتقديرهم ما لم يكن هو ذاته جدير بهذا الحب والتقدير؟ إن «بسكال» يتساءل في مثالية كاملة عن الإنسـان الخيـر. فيقول هـل من الممكن أن يعثـر الإنسـان على من يلتمس فيـه الخيـر بدون أن يكون هو ذاته خيراً بطبيعته؟.

إنه يهيب بالإنسان أن يكون خيراً، مثالياً في خيريتـه وإلا يلزم الآخرين الاعتراف بخيريته وفضالتـه في حين أنه غيـر ذلك في الحقيقـة؛ فإنـه لن يجد أبداً من يثق فيه، ويؤمن بجدراته، وخيريته ما لم يكن هو ذاتـه خيراً بـطبيعته، والخير الطبيعي، أو النابع من الذات يتطلب أمران أولهما التـواضع، وثـانيهما الصدق. ينبثق الأمر الأول من بسـاطة الإنسـان في تعامله مـع المجتمع وحبه للغير. وعدم التفاخر بصفاته الحميدة، يقول «بسكال» في هذه المنـاسبة: «إذا أردت أن يثق الناس في خيريتك فيجب عليك ألا تشيـر إلى صفات الخيـر في نفسك»[2].

أمـا الأمر الثـاني وهو الصـدق فينتج عن صـدق المرء مـع نفسـه، ومـع الآخرين.

وهكذا يتبيّن لنـا «أن بسكال» إنما يناشد الإنسـان ألا يتحدث عن نفسـه كثيـراً حتى ولو، انـطوت ذاته على الكثيـر من الصفـات الحميـدة، بـل يتـرك مسئولية هذا الحكم للآخـرين ممن يتعاملون معـه ويختبرون سلوكـه وأفعالـه،

---

(١) Ibid pen N 404 P 201.

(٢) Ibid, Sec pen N, 44, P 61.

ومن ثم يتسنى لهم معرفته حق المعرفة. أما الأمر الثاني المتعلق بالصدق فيرمي به تأكيد صفة الصدق من خلال معاملة الآخرين، فيجب على الإنسان أن يتحلى بالصدق حتى يجبر الآخرين على احترامه وتوقيره، وهذه الصفة لا تأتي عن طريق الأقوال فحسب، بل تكون محصلة أفعال الإنسان فمن الناس من يحسنون الكلام في حين تنطوي نفوسهم على صفات سيئة»[1].

فيجب على الشخص أن يكون مخلصاً في ذاته، نقياً من أعماقه وأن يظهر ذلك في سلوكه. لا عن طريق أقواله فحسب. ولذلك فإنه يقدم النية على العمل ويؤمن بها في مجال السلوك الأخلاقي الفردي، وهو اتجاه أخلاقي ديني يهدف إلى تبرئة الذات من الشوائب، ومطابقة ما بالنفوس مع ما بالأفعال والسلوك. تقول الآية: «نق الكأس من داخلها فظاهرها لا يفيد ما فيها»[2].

ومن خلال هذه الصفات الصدق، الإخلاص في القول والعمل والتواضع التي يتحلى بها الإنسان فإنه يجبر الآخرين على احترامه وتقديره، وهو هدف يسعى له المرء سعياً موصولاً.

والحق أن العقل يلعب دوراً كبيراً فيما يتحلى به الشخص من الفضائل التي هي أساس المعاملات بينه وبين الآخرين في حين أن الحيوان الغير عاقل تكفيه غريزته بنفسها كما أنه ليس في حاجة لبعضه البعض، ومن ثم فلا يملك الصفة الاجتماعية القائمة على الفضيلة التي يتمتع بها الإنسان يقول بسكال «إن الحيوانات لا تتبادل الإعجاب بعضها بالبعض الآخر، فالحصان لا يعجب مطلقاً برفيقه الحصان لا لعدم وجود تنافس بينهما في السباق، لكن لأن أثقلهم وزناً، وأضعفهم عدواً لا يتخلى عن غذائه مطلقاً داخل المزرعة لرفيق له. كما

---

(١) Ibid.

(٢) إنجيل متى ـ أصحاح ١٣ آية ٢٧، ص ٤٣حـ.

يحب الناس أن يحدث بينهم، ذلك أن فضيلة الحيوان ـ إذا جاز لنا القول ـ تكفي ذاتها بذاتها»[١].

ويتصح من ذلك أن مسألة حب الذات أمر طبيعي في الإنسان فالذي لا يحب ذاته، ويكره هذه الغريزة فهو أعمى، من هو الذي يرى أن هذا الحب هو أكثر تضاداً مع العدالة، ومع الحقيقة (التي تؤله الإنسان)، فإن من العدل أن يشعر الإنسان بالغيرية، أي أن يحتفظ بحقوق الغير، لأن العدالة تعني أن أراد الحقوق إلى أصحابها فإن حبي لذاتي يجعلني أمتلك كل من حولي، وقد أمتلك حقوق الآخرين، لكني عندما لا أحب ذاتي فإنني أصل لشعور الغيرية، ومن هنا فإن غريزتي إنما تدفعني لكي أتأله. والحق أن الإله إنما يعد أعظم من كل إنسان فمن العدل أن يحب الإنسان ذاته، ومن الحقيقي بالنسبة له أن يشعر بالألم لأنه ليست هذه هي الحقيقة، وكذلك فإن العدالة التي يحكم بها العقل تبين لنا أن الغيرية أفضل من الأنانية، فيجب أن نحاول التخلص من الغلو في حب الذات حتى لا تظلم الآخرين، ونجور على حقوقهم نتيجة لهذا الحب، فهذا هو معنى العدالة، وقد عبر «بسكال» عن ذلك بقوله: «إن الشخص الذي لا يكره في ذاته هذه الغريزة هو شخص أصابه العمى. من هو الذي لا يرى أنه ليس هناك ما هو أكثر تضاد مع العدالة، ومع الحقيقة مما ذكرنا لأنه من غير الصواب أننا نستحق ذلك وإنه لمن الظلم، ومن الإستحالة أن نصل إلى هذا الحد ما دام الكل يطلب نفس الشيء، ومن ثم فإن هذا يعد ظلماً بيناً ولدنا ونحن نحمله، وغير قادرين على التخلص منه، ومع ذلك فإنه ينبغي أن نتخلص منه»[٢].

---

(١) Les Pensées, pen N. 401. P. 209.

(٢) Ibid pen N 492 P. 251.

وإذا كـان الإنسان يحمـل بين جوانحـه الشعور بحب ذاته فإنـه من جهة أخرى لا بد أن ينطوي على قدر من الحب للآخرين، وأن يتخذ له صديقاً حقاً فإن للصداقة الحقة أهمية بالغة في الحياة.

وقد عبر «بسكال» عن هذا الموضوع في خاطرة له بعنوان الصديق الحق Un Vrai ami : «يقول فيها: للصديق الحق أهمية عـظيمة حتى على مستـوى الملوك والنبلاء الذين ينبغي عليهم أن يبذلوا جهدهم في سبيل اختيار الصديق الحق، على شريطة أن يحسنـوا اختياره لأنهم لـو لم يتخيروا فسـوف يخطأون في اختيار صداقة تضر بهم»[1].

وهكذا يدعو «بسكال» إلى الصداقة الحقـة التي يؤمن بوجـودها ويحـدد لها ما ينبغي أن تكون عليه من صفـاء، وإخلاص، وإيثـار ويدعـو إلى ضرورة وجودها في حياة كل شخص.

وينبغي على من يؤمن بـالصداقـة أن يكون منكـراً لذاتـه ذا شعور قـوي بالمحبة، والعطاء اللامحدود، فالإنسـان الأناني ضعيف لأنـانيته المفـرطة رغم أن هـذا الشعور طبيعي، وغـريزي فيه وهو ولكي يتخلص منـه فأنـه يتجـه إلى التعلق بالغيرية أي بتوجيه أنظار النفس إلى فضيلة تقلو على حبه لذاتـه، وهي حب الآخرين، ومن ثم فهو يطبق هذا الحب على الصداقة فهي أقـرب الأمثلة إلى تطبيق مبدأ الغيرية، فالإنسان بحاجة إلى الصـديق الذي يقف إلى جـواره في الشـدائد. والملمـات. والصداقـة على هذا النحـو تكون من أهـم مصـادر السعـادة للنـاس، ولعلنـا نتسـاءل عن السبب الـذي من أجله يقـدم «بسكـال» الصـداقة على الحب، على الـرغم من أن حب الشخص الآخر هـو حب أكثـر عمقـاً، وأكثر غلواً فيمـا يبدو في إيثـارنا لـلآخرين الـذين نحبهم على أنفسنا،

---

(١) Ibid pen N 155 P. 116.

وكان ينبغي على هذا النحو أن يجعل لمثل هذا الحب مكانة الصدارة، ولكنه أشار إلى خطورته وتعارضه مع الإيمان المسيحي.

وعلى هذا النحو فقد اتضح له أن هذا الحب البشري، حب الرجال للمرأة مثلاً إنما ينطلق أساساً من حب الإنسان لذاته، ومن غريزة التملك فالشخص إنما يسعى في حبه إلى امتلاك من يحب بروحه، وجسده. أما الصديق فإنه لا يتجه فيه إلى مثل هذا الاتجاه، ومن ثم فإنه يضع الصداقة في المكان الأول عندما يتكلم عن الغيرية، وحب الآخرين.

ونجدر الإشارة هنا إلى أن موضوع الصداقة كان مطروقاً عند الفلاسفة عبر تاريخ الفلسفة، فقد كتب أرسطو مقالة عن الصداقة وأثرها على الإنسان.

ولقد أجاد «بسكال» في تحليله فلمشاعر الإنسانية انطلاقاً من حب الذات، فذهب يهاجم الحب الفردي للشخص الآخر من حيث إنه إنما ينبع من حب الذات كما يثير في نفس الشخص ألواناً من للمشاعر السلبية مثل الغيرة، والكراهية، وذلك انطلاقاً مما يقول به علماء النفس المعاصرون عن ثنائية العواطف أي أنه لا يوجد حب إلا ويرتبط به كراهية، وتعني الكراهية أن يفقد الشخص المحب من يحب، وأن يستحوذ عليه شخص آخر وهذا تؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من أن «بسكال» لم يضع الحب الفردي في نطاق الغيرية.

وفي بحثنا عن مشكلة الغيرية والإيثار عنده نجد أنه يعطينا مثلاً إيجابياً وهو الصداقة كما يقول، ولكنه يمعن في التحليل السيكلوجي لفكرة الغيرية، وهي في مضمونها انطلاقاً نحو الغير والشعور به والتسليم بحقيقته الإنسانية مثله كمثلنا حينما يعود إلى هذا الموضع نجده وكأنه يحذر من الانزلاق إلى متاهات سلبية في مشاعرنا نحو الآخرين فيتملكنا شعور بالكراهية بدلاً من أن يستحوذ علينا شعور إيجابي بمحبة الآخرين عموماً، والعمل على إسعادهم، والتآخي معهم.

وهكذا يجيد «بسكال» في تشخيص مشاعر الكراهية كداء يحـذر منه إذا أراد الإنسـان التخلص من حبه لـذاته والاتجـاه نحو الآخـرين، وإلا انقـطعت مسيرة الإنسان نحو الغيرية وارتد منغلقاً على حبـه لذاتـه.

ب ـ الكراهية (كراهية النفس)

Se — Haissent naturellement

عرضنا لموضوع حب الذات، وموقف الإنسان منه باعتباره شعور طبيعي ثم موقف الآخرين من الذات تقديراً أو احتقاراً، وطريقة التعامل المخلص مع الأقـران، وأثر الضميـر الحي على حسن سير العـلاقات، وإلى أي حـد تسهم ضآلة الإنسان، وحقارته في فقدانه لثقته بنفسه، وفي شعوره بالحيرة واليأس.

وسوف نتناول في هذا الموضوع مسألة «الكراهية» بمعنى كراهيـة النفس ثم الكراهية بين الناس بعضهم البعض. باعتبارهما يمثلان أمراً طبيعياً.

ويرى «بسكال» أن للكراهية آثاراً عميقة لا تقوى عليها اتجـاهات الخيـر المستمرة التي يوجه لها الناس لأنها دافع طبيعي في الإنسان، وصـورة خاطئـة من صور السلوك السوي ـ المحبة ـ Charitè، فالكراهية الطبيعية دافـع تنطوي عليه جميع النفوس[1]، ابتداء من الإنسان لذاته، وانطلاقاً إلى الآخرين.

وبقـدر ما يشعـر الشخص من حب لذاتـه بقدر مـا يبغضها في لحـظات النـدم والأسف التي تفرضهـا عليه المحن والملمـات. فهو يكـرهها كمـا يكره الآخرون تماماً خاصة عندما يشعر بنقصها وضعفها وضآلتها، وأنها مصدر نقصه وألمه ومنبع ضعفه الأزلي.

أما دافع الكراهية نحو الآخرين فإنه شعور ناجم عن محاولة الفرد إشباع

---

(١) Les pensèes, sec VII pen N 451. P. 238.

ميوله يقول في هذا المعنى: «لقد جعل الناس من شعور الكراهية لبعضهم البعض وسيلة لإشباع شهواتهم»[1] وهنا يتعلق دافع الكراهية برغبة الإنسان وشهواته مع أن هذا الدافع ينهي عنه الدين إذ لم ترد مسألة الكراهية بين الناس في أي دين من الأديان كما لا يوجد دين يستحسن من يستشعرون الكراهية Se hair لبعضهم البعض»[2].

وهكذا يدعو «بسكال» إلى الحب، والتآخي ونبذ البغضاء، وتنقية القلوب من الشعور بالكراهية، والأثرة والعمل من أجل الآخرة وعلى هذا النحو فإنه يدعو الإيثار وحب الخير ويرى أنه من سوء التفكير أن يفضل الإنسان نفسه وسعادته وخيراته الخاصة على خير الناس وسعادتهم يقول في هذه المناسبة: «ينبغي ألا يميز الإنسان ذاته وسعادته وخيراته الخاصة عن ذوات وسعادة وخيرات الآخرين»[3].

جـ ـ الشرف

أشرنا إلى موضوعي حب الذات، والكراهية وهي من المسائل ذات الصلة بالجانب الأخلاقي في الإنسان، وبالعلاقات الاجتماعية بينه، وبين أقرانه.

وفي هذا الموضع نبحث مسألة جديدة أثارها الفيلسوف في مواضع كثيرة في نصوصه، وهي مسألة الشرف، أو ما يعنية بلفظ «الرجل الشريف» honnête — un homme وهو يعني في اصطلاح القرن السابع عشر الرجل الثائر المتحمس رمز الأخلاق، والمبادىء في مجتمع فاض بالقلاقل والحروب. والتوتر السياسي، والاجتماعي، والديني خاصة في فرنسا.

---

(١) Ibid pen 454. P. 238.

(٢) Ibid VI pen N 498 P. 243.

(٣) Les Pensèes; sec VIII pen N 456, P. 239.

وكان «بسكال» يود أن يصبح رجلاً شريفاً وقد أفصح عن ذلك في بعض نصوصه يقول في أحداها: إنني لا أحب أن يصفني أحد بسبب ما أذكره أنني شخص شريف لأن هذه الصفة لا تعجبني كصفة إنسانية، فمن المظاهر السيئة أن يتذكر الإنسان كتاب قرأه إثر رؤيته لكاتبه فإنني لا أود أن يتلمس في أحد أية صفة إلا عندما تتيح فرصة لقائه معي حتى يتسنى له الكشف عن صفة ما في ذاتي»[1].

ويتضح لنا من تحليل هذه أن «بسكال» كان يهدف لأن يوصف بالرجل الشريف دون أن يوصف بغيرها، فإنه لا يسعد بأن يصفه أصدقائه بصفة «عالم رضى Mathèmaticien أو مبشر prèdicateur أو بليغ èloquent لكنه يود بل يفخر بأن يوصف بهذه الصفة الإنسانية موضع إعجابه، ومحل احترامه ألا وهي رجل شريف. ويضيف «بسكال» قائلاً: بأنه يود أن يلمس فيه الناس هذه الصفة العالية عن طريق مقابلته. والتحدث إليه شخصياً، ولا يرغب في أن يعرف عن طريق كتاب أو مؤلف له يتداولونه فيما بينهم.

كما يرى أن نعته بهذه الصفة كفيل بإرضاء غروره فليس من الضروري عنده أن يصبح عبقرياً، أو رياضياً، بل يكفيه أن يصبح شريفاً فهي صفة تكفي وحدها لإشباع ميول نفسه، يقول في هذا الصدد: «تنطوي نفس الإنسان على دوافع كثيرة، يميل إلى إشباعها... فهم يقولون عني: إنني رياضي بارع، إن هذا ليس مهماً، أو لعلهم يتصورونني قضية رياضية، ولعلهم يقولون: إنني محارب بارع وبذلك يهاجمونني في موضعي الحصين ومع كل ما يصفوني به من صفات فإنه لا توجد غير صفة رجل شريف هي ما ترضي كبريائي بصفة عامة[2].

والحق أن «بسكال» يحاول أن يثبت أن التسلح بالأخلاق، والشرف هما

---

(١) Ibid pen N 35. P. 58.
(٢) Ibid pen N 36, P. 59.

أقوى ما في الوجود فلا يكفي علم الإنسان بالأمور العلمية والطبيعة، بل يكفيه علمه بالجوانب العملية وعلى رأسها الأخلاق، يقول: «إن معرفتي بالأشياء الخارجية لن يعوضني عن جهلي للأخلاق في أوقات الشدة في حين تغنيني معرفتي بالعادات، والتقاليد عن معرفتي بالأشياء الخارجية»[1].

وتبين هذه الخاطرة أن الأشياء الخارجية لا يمكن أن تعوضني عن نقص الأخلاق فالحقيقة أن العلوم الطبيعية لن تفيد الإنسان بقدر ما تفيده الأمور العملية وخاصة الأخلاق، وذلك في وقت الشدة، والألم وقياساً على النص فإنه يقول: «إن الناس إنما تتمسك بالأمور العملية، والأخلاق حتى تستطيع مواجهة الحياة فالأمور العلمية، والطبيعية لن تدفع عنهم غائلة لزمن هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الأمور الطبيعية إنما يتسع أفقها بحيث تحتاج إلى مجهودات مستمرة عبر الزمن لكي تصل إلى القدر الذي يفيدنا منها، أما الأخلاق فنحن بحاجة إلى علم كامل بها فهي التي تعوضنا عن النقص في العلم الطبيعي، والرياضي وغيرهما من العلوم غير العملية.

ويذهب «بسكال» في الإشارة إلى أهمية السلوك الأخلاقي بقوله: «نحن لا نعلم الناس كيف يكونون شرفاء، فإنهم لا يفتخرون إلا بمعرفة أمر واحد فحسب وهو أنهم لا يتعلمون شيئاً على الإطلاق»[2].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن الناس ينفتحون على المعرفة، ويتجهون إلى التعليم من كتاب الطبيعة الكبير الذين يجهلون أشياء كثيرة عنه، ولقد قال الفيلسوف اليوناني سقراط ما يقترب من هذا المعنى: «كل ما أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً» وذلك يعني أن مسألة المعرفة مسألة مواجهة لها فلا يمكن للمرء أن يقول عنها إنه يعرف عنها كل شيء فلا بد من الدراسة،

---

(١) Ibid pen 63 P. 69.

(٢) Ibid 68 P. 64.

والبحث حتى يعرف الأمور الخارجية. وفي كل مسألة من المسائل فإن الإنسان عندما يبدأ بحثه بمعرفته عن العلم فإن ذلك سيعطل مسيرة بحثه وسيمتنع عن تناول الواقع بالدراسة، والبحث فنحن لا نعلم شيئاً عن الأمور الطبيعية حتى نتصدى لبحثها، ولكننا لا نستطيع أن نعيش كبشر بدون أن تكون لدينا مثل للسلوك الأخلاقي.

د ـ الإرادة بين العقل، وميول الجسد:

تبين لنا مما سبق أن الإنسان أو (الرجل الشريف) عند «بسكال» هو ذلك الشخص الواضح، الثائر المتحمس الذي يتحلى بالخصال الحميدة، وكيف أنه قد خلع على نفسه هذه الصفة أو اللقب.

وفي هذا الموضوع فإنه يحاول أن يوضح دور العقل، والعاطفة في حياة الإنسان فيقسم الناس إلى ثلاثة أنواع، يقول في هذه المناسبة: «هناك ثلاثة أنواع من الناس تحكمها أمور ثلاثة هي الحس، والعقل، والإرادة.

يمثل النوع الأول الملوك، والأغنياء وهم يميلون إلى نداء الحس. أما العلماء، ومحبو الاستطلاع فيمثل العقل موضوع تعقلهم ويمثل الحكماء النوع الثالث وهم من يتجهون بإرادتهم الوجهة السليمة، العاقلة المتزنة في سبيل تحقيق العدالة وفوق هؤلاء جميعاً تمتد يد الله تهيمن على كل الأمور وتبسط إرادتها على العالم. ومع ذلك فإن الشهوة تستبد بموضوع الجسد إلى حد بعيد، كما يسيطر الشغف على موضوع حب الإستطلاع بينما يبرز كبرياء النفس وسموها على الأمور المتعلقة بالحكمة. ولا أعني باقتران كبرياء النفس بالحكمة استحالة بلوغ المجد والكبرياء. غير أن هذه الموضوعات لا تمثل المضامين الحقيقية التي يبرز فيها كبرياء النفس وسموها. لأننا حينما نصف إنساناً بالعلم فإن ذلك لا يعني عدم صحة كونه جميل الخلق أو عادل كريم.

ومع أن صفة العلم لا تحول بين الإنسان والعدالة (أي تمنع كونه عادلاً) إلا أنه ليس من الضروري ارتباط العلم بالعدالة. أو الحكمة، فهذه مرتبة أخرى، وموضوع يجد نفسه لدى الحكماء. فنحن لا يمكن أن نقول عن رجل إنه حكيم وليس رفيعاً ذا كبرياء ذلك أن هذه الرفعة وهذا الكبرياء هما ما تقتضيه العدالة. وأن الحكمة هي المكان الخاص بما هو لطيف وجميل، ومعتدل[1].

ويتضح لنا من النص السابق أن «بسكال» يميز بين ثلاثة أمور في الإنسان، هي الجسد، والعقل، والإرادة، وقد أوردنا هذا التمييز الذي سبق أن صورة «أفلاطون» من قبل حينما تكلم عن ثلاثية النفس، وجعل العقل يتحكم في إرادة الإنسان عن طريق العلم الكامل بالفضيلة ذلك أن «بسكال» قد أفسح مجالاً للضعف الإنساني فنراه يتيح مجالاً للخطأ، والشر عن طريق تحكم الميول الجسدية في إرادة الإنسان فهو يرى أن الجسد بما فيه من غرائز، وشهوات هو في حد ذاته مصدر الخطيئة، والشر وأن فريقاً من الناس يتمسكون بهذه الحياة التي يتعلقون خلالها بالسلطة، والثروة والمقتنيات المادية الضخمة مثل الملوك، وغيرهم وهؤلاء تحتجب أنظارهم عن الحكمة، والمعرفة.

أما الفريق الثاني من الناس فهم الذين يتملكون حب الإستطلاع والعلم وهم من نسميهم بالعلماء وهؤلاء إنما يتعلقون بالعقل فيكون منطلقهم وغايتهم المعرفة. أما الفريق الثالث من الناس فهم الحكماء الذين يكون مدار جهدهم حول الإرادة وترويضها وهم يستهدفون من ترويضها تحقيق العدالة بالنسبة لأنفسهم أي اتزان السلوك، والنظرة الصحيحة المستقيمة إلى الحياة وإلى الأمور العملية لتحقيق السعادة للمرء. والإرادة هنا إنما تستند إلى أحكام العقل، وإلى الخبرة، والتجربة لتحقيق العدالة، وإذا حادت عن هذا الطريق.

---

(١) Ibid pen N 46. P. 240. 241.

وارتمت في أحضان الجسد، وغرائزه فإنها تكون مصدراً للشرور والرذائل، والابتعاد عن العدالة الحقة، وعند «بسكال» نرى هذه المواقف الثلاث لا يرتبط أحدها بالآخر ارتباطاً ضرورياً إلا إذا جاء ذلك عن طريق الصدفة فليس من الضروري أن يكون المتعلق بالجسد عالماً، أو غير عالم مع أنه لن يكون حكيماً لشغفه بثروته، وحب ذاته، وكذلك من الضروري أن يكون العالم حكيماً مع أنه قد يحدث أن يكون كذلك فيجيء هذا من قبيل الصدفة التي لا ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالمعرفة. وكذلك فإنه من الضروري أن يكون الحكيم عالماً فليس هناك ارتباط ضروري بين الحكمة والوصول إلى ذروة المعارف الطبيعية، والرياضية.

ويريد «بسكال» من هذا النص أن يؤكد لنا ـ كما سبق أن أشار ـ أن الحكمة ومدارها الإرادة هي موضوع أخلاقي، وأنه لا صلة بين الأخلاق كعلم عملي، والعلوم النظرية الأخرى كما قد يتبادر إلى أذهان القدماء من ارتباط وثيق بين المعرفة العلمية، والفلسفية والحكمة. ويذهب «بسكال» في خاطرة أخرى إلى تأكيد هذا الموضوع فيقول: «إنه قد نجمت عن هذه الميول الثلاثة ثلاث طوائف، ولم يفعل الفلاسفة أكثر من أتباعهم إحدى هذه الميول إما إلى الفعل، وإما إلى الإرادة»[1].

ويذهب الفيلسوف بعد ذلك إلى الإعلاء من قيمة العقل في كل مؤلفاته مبرزاً مكانته الرفيعة فيجعله منطلقاً للإقناع الشخصي، والمنطقي، وهو يشير إلى ذلك في خاطرة يقول فيها: ـ «يقتنع المرء عادة بالأسباب التي يكتشفها بنفسه أكثر من تلك التي يعرفها عن طريق الآخرين»[2] وهنا يتبين موقف

---

(١) Ibid sec VII pen N 461 P. 241.

(٢) Ibid pen N 10. P 50.

«on se persuade mieux se pour l'ordre par les raisons qu'on a soi — même. trouvèes que par celles qui sont venues dans l'esprit des autres»

الإنسان من العقل، واسترشاده بقواعده أكثر مما يسترشد بآراء المحيطين به.

ومن هذا الموقف يمكن أن نفهم محاولته للتصدي لمشكلة الغيرية والإيثار أي محاولة الخروج بالإنسان من دائرة حب الذات، ومن ثم فإنه يتناول مسألة الحوار مع الآخرين، والدعوة إلى احترام آرائهم، وعدم التشبث برأيه الخاص الذي يعبر تمسكه به عن الأنانية وحب الذات.

وإذا كان «بسكال» يرى أهمية اقتناع الشخص برأيه فأنه لا يعني بذلك أن يظل الإنسان منغلقاً على نفسه فحسب فالحياة الفكرية تبادل وجهات نظر، ومحاولة اقتناع بآراء الآخرين. فيدعو - في مناسبة احترام الآراء - إلى مسألة التأني في الحوار والأخذ بوجهات النظر الأخرى، فقد يحدث أحياناً أن يوجه شخص ما نقداً معيناً إلى آخر في محاولة لإثبات خطئه، فينبغي عليه عندئذ أن يراعي الاختلاف الطبيعي في وجهات النظر، وعندما تكون وجهات نظر الآخرين صحيحة فيجب الاعتراف بذلك، وعند حدوث العكس فإنه يجدر بنا أن نوضح للآخرين وجوه الخطأ ونواحي الضعف في تصوراتهم عندئذ سيقتنعون برأينا عندما يدركون أنهم قد أغفلوا بعض جوانب الموضوع، فالتصريح بالحقيقة لا يغضب المرء بقدر ما يغضبه إتهامه بالخطأ بغير اقتناع كامل بأنه كذلك. وربما يقع الخطأ عندما لا يستطيع المرء إدراك كل الأمور، ويتصور الصواب فيما يراه من وجهة نظره الخاصة، لا سيما فيما يختص بمجال المشاعر التي غالباً ما تكون حقيقة»[١].

وعلى هذا النحو فأنه يبرز دور العقل وأهميته في مسايرة الحياة الواقعية والعملية ويرى أنه كلما اتسع نطاق المؤمنين به كلما ازداد الوعي الثقافي والفكري بينهم، على نقيض عامة الناس الذين لا يلحظون هذا الفارق، يقول

---

(١) Ibid pen N 3. P 52.

«بسكال» «يلاحظ أنه كلما اتسع مجال العقل وجدنا عدداً كبيراً من المبتكرين ذوي الأصالة في حين لا يلحظ عامة الناس ثمة تمييزاً بين الناس جميعاً»(١).

ويرى «بسكال» أن العقل يتجه طبيعياً إلى الاعتقاد، في حين تتجه الإرادة نحو الحب ولو كان موضوع هذا الحب خاطئاً(٢).

ومع أنه يسعى إلى إبراز أهمية العقل بيد أنه من جهة أخرى لا يغفل أمر العاطفة Passion في ميتافيزيقاه حيث يجمع الإنسان بين العقل، والعاطفة اللذين ربما تسببا معاً في شقائه بنفس الدرجة وإن كانت العاطفة تبدو أسرع في الإفصاح عن غضبه وعذابه وهو يقول في معنى ذلك: «ليس هناك من هو أكثر شقاءاً أو بؤساً misèrable من الإنسان، فهو الذي ينطوي على العاطفة.. إن هذا لا يحدث للجمادات فالمنزل المهدم لا يشعر بالبؤس لانهدام جدرانه!»(٣).

وإذا كانت العاطفة هي السبب المباشر فيما يشعر به الإنسان من الشقاء والبؤس، فإنها ترتبط من جهة أخرى بفكرة الواجب فهي التي تدفعنا إلى فعل ما نرغب فيه في وقت كان يقتضينا عمل شيء آخر؛ ومن ثم يوضح لنا «بسكال» أن العاطفة إنما تنحرف بنا عن أداء الواجب في بعض لحظات فالإنسان إنما يتجه بكامل رغبته، وما يرغب فيه في المقام الأول.

وكما يفسد الإنسان عقله فإنه يفسد عاطفته كذلك. ولما لا يفسدهما وهو الذي يشكلهما عن طريق الحوار الذي عن طريقه يمكن أن يفسدهما

---

(١) Ibid pen N 7, P 50;

«A mesure qu'on a plus d'esprit on trouve qu'il ya plus d'hommes originaux les gens du commun me trouvent pas de différence entre les hommes»

(٢) Ibid sec II pen N 81.

(٣) Ibid pen N 164, P 96.

أيضاً. وعلى هذا النحو يصبح الجيد من الأشياء مثله مثل الرديء منها يكون له دوره في تشكيل العقل، أو في إفساده فينبغي إذن على الجميع أن يتعلموا كيف يختاروا حتى يتمكنوا من تكوينه، والمحافظة عليه صالحاً، ولن نتمكن من إقامة هذا الاختيار إذا لم نكن قد قمنا بالتكوين وامتنعنا عن الإفساد وهكذا يقع الدور، ويصبح الذين يفتلون منه هم السعداء[1].

ومن ثم يجب على الإنسان أن يحافظ على عقله وأن يفعل من الأشياء ما ينميه لا ما يفسده. وهكذا فإن غير السعداء الذين لا يفلتون من الدور هم الذين تتعاقب لديهم حالات إفساد العقل مع حالات تنميته فإذا اختاروا أمراً يفسد العقل فإنهم لا يلبثون أن يكتشفوا كيف أن هذا الاختيار انتهى بهم إلى سوء المصير فيثوبون إلى رشدهم، ويعودون إلى حكمة العقل، ويعملون على تكوينه وتنميته وإعلاء كلمته فإذا كتب لهم الخلاص من سوء الاختيار بعد ذلك فإنهم يستمرون في إتباع العقل، وفي ذلك يكون خلاصهم، وسعادتهم.

هـ - بين الإرادة، والغريزة

ذكر «بسكال» في الموضوع السابق مكانة العقل، والعاطفة من فلسفته وبين دورهما في تكوين شخصية الفرد، وهو في هذا الموضوع يبين لنا دور الإرادة، والغريزة في الشخصية وأثرهما على حياة الفرد فهو يرى أن الغريزة هي الدافع الذي يسمو بنا ويتجاوز طبيعتنا على الرغم مما تعانيه من شقاء يكاد يخنقنا»[2].

وهكذا تسهم الغريزة بالإضافة إلى التجربة في تعرف الإنسان على ما تنطوي عليه طبيعته الإنسانية، فالغريزة، والتجربة هما الشيئان اللذان يعرف

---

(١) Ibid pen N 6 P 46.

(٢) Ibid pen N 411, P. 212.

بهما الإنسان كل طبيعته[1]، وهكذا يستطيع المرء أن يتعرف على طبيعته الإنسانية عن طريق غريزته وتجربته، وإشارة «بسكال» إلى هاتين المسألتين فإنما يفسحان أمامه المجال إلى دراسة علم النفس فهو يبحث في سلوك الإنسان، وعلاقته بالغريزة، والتجربة وكيف تساعد غريزة الإنسان الفطرية مع ما يحصله من تجارب وخبرات في حياته على تفهم سلوكه الشخصي.

وترجع أفعال الإنسان، وسلوكه إلى ما تنطوي عليه ذاته من رغبة، وقوة فهما يكونان مصدر جميع الأفعال والتصرفات من رغبة، وقوة «ذلك أن الرغبة هي التي تدفع أولى العزم، والإرادة أما القوة فهي التي توجه لا إرادة لهم من البشر»[2].

ويقصد «بسكال» من تلك الخاطرة أن الرغبة أو الميل تسهم في تقوية الإرادة، في حين تساعد القوة على تكوينها لمن يفتقدون إليها. والإرادة الحقيقية لا تستطيع إرضاء نفسها على الإطلاق لأن تمرد الإنسان يجعله غير راضٍ لا بإرادته، ولا بغيرها يقول «بسكال»: «إن الإرادة الحقيقية لا يمكن أن ترضي ذاتها مطلقاً مهما كان لصاحبها من قدرة على ذلك، أما في حالة الإنسان المغلوب على أمره الذي لا يمارس حرية إرادته والذي يحجم عن الاختيار، فإن كل شيء، وكل فعل يقدم إليه يكون جاهزاً بدون فكر أو إرادة أي في صورة أمر لا دخل لإرادته فيها، وهو يتبع كل ما تأمره به الجماعة بدون وعي، أو تفكير فيقلد أفعال الآخرين، ويلتزم بالمماشاة معهم في آرائهم دون

---

(١) Ibid, sec VI, pen N 896 P. 200.

(١) «Deux choses instruisent L'homme de toute sa nature, l'instinct et l'expèrience».

(٢) Ibid sec V, Pen N 334, P. 161.

أي نقد، أو اعتراض أو فهم لحقيقة ما يفعل، ومعنى ذلك أنه يزعن إزعاناً تاماً لإرادة الآخرين دون أن تكون رغبة، أو ميل إليها»[1].

وتسهم الرغبات، والميول في تكوين الإرادة لأن من يختار يريد، ومن يريد يختار، ولكن الشخص الذي لم يتعود على ممارسة الإرادة مهما كانت لديه الرغبات[2] فسوف يفتقد القدرة على الاختيار، بل على الطاعة. إن هذا الشخص الذي توجهه قوة الآخرين، لا يستطيع أن يسير وحده على هدى بصيرته بإرادته الحرة، بل توجه بالقوة كما توجه السائمات بدون أن يتعود على ممارسة الفعل الإرادي الحر، فيصبح دائماً في انتظار أوامر الآخرين، بل ويسعد بذلك.

وإذا كان «بسكال» يفرد لنا في خواطره رأيه في مسألة الإرادة، والغريزة ودورهما الفعال في الشخصية الإنسانية فأنه من جهة أخرى يميز تمييزاً حاسماً وأساسياً une difference universelle et essent بين أفعال الإرادة وأفعال العقل فهو يعتقد أن الأفعال الصادرة عن الأولى تعد أحد العوامل الأساسية ليس في مسألة الاعتقاد فحسب، بل لأن باستطاعتنا الاتجاه بها نحو الأشياء

---

(١) Ibid «la coucupiscence et la force sont les sources de toutes nos actions la coucu-piscence fait les volontaires la force les involontaires»

(٢) يذهب «بسكال» إلى أن فصل الإرادة عن الميول والغرائز يزيد عن قوة العقل في حين أن الاتجاه بها نحوهم يضعفه. فالهوى يعد أكثر تأثيراً على الإرادة من العقل. والحق أن الحكمة إنما تتأتى من التزام الإرادة بأحكام العقل، في حين يقع الشر والرذيلة من خضوع الإرادة لأحكام الهوى، وللغرائز الحسية Pensèes, Sec V Pen N 344 P. 191
يقول «ديكارت» - في هذا الموضوع: - «لما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل وتختار الذلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير مما يوقعني في الخطأ والإثم.

ديكارت، التأملات «عثمان أمين - مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة ١٩٦٥م ط ٢ التأمل الثالث ص ١٣٦.

التي نستريح إليها سواء كانت هذه الأشياء حقيقية vraies أم خاطئة، ولهذا فإن رغبة الإرادة في فعل شيء ما إنما تدفع العقل معها إلى تأمل ذاته، ومن ثم يحكم بما يراه في ذاته فيحكم بما يراه أمامه من حيث إنه يتمشى مع الإرادة ويتجه معها إلى رؤية الشيء الذي ترغبه»[1].

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة ربط «بسكال» بين أحكام العقل، وأفعال الإرادة فرأى أن الإرادة تقود العقل، وتمكنه من إصدار أحكامه الحقيقية أو الخاطئة على الأشياء.

وهذا الرأي الذي ساقه «بسكال» إنما يتناقض تماماً مع رأي «ديكارت» في هذا الصدد، فالأخير يفصل فصلاً تاماً بين العقل، وما يصدره من أحكام، وبين أفعال الإرادة، وما ينتج عنها من أحكام كذلك لأن الأفعال الأولى، أو (العقلية) صادرة عن أحكام واضحة، متميزة، جلية، وصادقة بذاتها. أما الإرادة فهي مصدر الخطأ erreur يقول «ديكارت» في «مبادىء الفلسفة» «إن الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن، وإنها لذلك مصدر لأخطائنا».

وهكذا يتبين لنا الفارق الأساسي بين أحكام العقل، والإرادة عند كل من الفيلسوفين والذي نتج عن اقتراب «بسكال» الشديد من الدين مسبقاً الإرادة على العقل.

٢ ـ السعادة، والسلوك الخلقي: ـ

يعد موضوع السعادة من المسائل التي شغلت عقول الفلاسفة قروناً من الزمان من حيث إنها غاية كل فعل خلقي.

وقد اختلفت وجهات نظر المفكرين منذ القدم حول سبل تحقيقها والطرق المؤدية إليها فمنهم من رآها في رضا الفرد واقتناعه بحياته الراهنة.

---

(١) Ibid.

ومنهم من تصورها ممثلة في محاولة إرضاء الآلهة .في خين رأى فريق آخر أنها مبدأ الحياة الروحية، والعمل من أجل الآخرة (الأبدية السعيدة) كالفلاسفة المسيحيين.

وقد تناول فلاسفة اليونان هذا الموضوع في فلسفاتهم فنجد أن سقراط مثلاً يبحث في مسألة الأخلاق الفردية، ويذهب إلى أن السعادة تكمن في رضاء الضمير، وخلاص النية، والاتجاه إلى الله بالعبادة، ومحبة الآخرين مما يذكي الشعور بها. أما أفلاطون فقد تمثلت السعادة عنده في الحصول على الخير الذي يعني محاولة الوصول إلى الله «مبدأ الخير أو الخير بالذات»[1].

وتتمثل فكرة الخير عند «أرسطو» في الحركة التي تقوم بها المخلوقات المتنوعة لكي تتشبه بالخالق، وتسعى جاهدة لتمثله وتكمن سعادتها في حركتها الدائمة به.

كذلك كانت للمدارس المتأخرة رأى في موضوع السعادة فقد رأى الرواقيون أنها محصلة اللذة والاستمتاع الحسي، في حين ذهبت الرواقية إلى تأكيد جوانب الخير والفضيلة باعتبارها طريق تحقيق السعادة.

وكان دور الفلسفة المسيحية كبيراً في السعي وراء طلب السعادة المحدودة في طلب الخير الحقيقي. وقد ذهب الفلاسفة المسيحيون إلى أن الخطيئة الأصلية هي أصل الشر في العالم وأن الشيطان هو المحرك الأصلي على الإتيان بها، ويأتي المسيح ليخلص البشر من شرها، وتنبع السعادة من التوبة، والخلاص حيث يتوب الإنسان بالأولى عن كل ما اقترفه من ذنوب فيمهد لنفسه طريق الخلاص، ويعتبر القديس «أوغسطين» ـ الذي لا يمكن فصل اللاهوت عن مذهبه الفلسفي ـ ممثلاً لهذا الاتجاه المسيحي فقد كان يرمي إلى نوع من السعادة يتأتى من السعي في طلب الحكمة، والحقيقة التي هي أصلاً إلهية، فالحكمة هي التي تهبنا المعرفة؛ ومن ثم فإن طلب الحقيقة

---

(١) Zeller, **Outliness of the history of greek Greek** Philosophy P 15.

هو طلب الحكمة التي هي أصلاً إلهية فهي التي تهبنا المعرفة، ومن ثم فإن طلبها هو طلب الحكمة التي تنتهي بنا إلى شعور جارف بالسعادة الروحية الوثيقة الصلة بالعاطفة التي تؤدي إلى الفضيلة. وبذلك يتعارض رأي القديس «أوغسطين» مع مذهب «الرواقية» الذي ينكر العاطفة، وإذا كان بعض الفلاسفة قد رأوا أن الروح هي مصدر السعادة فقد ذهب البعض الآخر إلى أنها تنبع من مسايرة العقل والالتزام بأحكامه وقواعده الواضحة، والمتميزة ـ على ما ذهب «ديكارت» مثلاً ـ فعلى الرغم من إيمانه بالعقل إلا أنه كان مؤمناً بما يمكن أن يصيب الإنسان بفعل القدر الإلهي الذي لا مرد له، والذي يسعد بحدوثه خيراً كان، أم شراً، وكان يرى أن موضوع السعادة Beatitude هو الشعور الذي تتمتع به النفس بعد الموت وهو شعور أعظم، وأشرف من أي شعور تشعر به أثناء حياتها؛ ومن ثم فلا تخشى الموت، ولا نتصوره شراً يحيق بأنفسنا، بل هو سعادة أبدية.

ولا تقل أهمية مسألة السعادة في الفلسفة الإسلامية عنها في الفلسفة المسيحية فنحن نجد أن ابن سينا Avicenne يفرد للحديث عنها جزء من كتاباته ويرى أنها إحساس الإنسان بأنه جزء من المجتمع، وذلك يستلزم وجود النبوة، والشريعة اللذين لا غنى عنهما لبناء الإنسان وسعادته، فالنبي (المشرع) يأتي للبشرية بقانون إلهي يضمن لها الرفاهية في الدنيا، والسعادة في الآخرة. كما عرض الفارابي لمسألة السعادة ورأى أنها العمل وفقاً لأحكام العقل الذي يقوم بمهمة الحكم على الأفعال بالخير أو الشر وهو يقول: «ألم تقل إن الله عقل قبل أن يكون إرادة فالخلق إنما يجيء نتيجة لتعقل الله لذاته»[1]، وتتوقف سعادة الإنسان على المعرفة بالعلم الصحيح، وإن لم يفعل الشخص بمقتضاه.

---

(١) محمد جلال شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر ـ الطبعة الثالثة، مزيدة ومنقحة ص ٢٣.

٣ ـ السعادة، واللهو

بعد أن عرضنا لمسألة السعادة، وأبرزنا وجهة نظر الفلاسفة القدماء والمحدثين وتعريف «بسكال» لها نشير هنا إلى مسألة اللهو Divertissement[1] مبينين أهميتها في فلسفته، والأسباب التي دعته لمثل هذا السلوك الذي يدفعه للتسلية أو اللهو، وجدير بالذكر أن ظروفه الصحية، وما أحاطت به من معاناة قد دفعاه إلى ممارسة هذه الحياة لكي يتعزى عما أصابه من أمراض، ويسري عن روحه المتعبة المجهدة، كما سلك هذه الحياة لكي يريح ذهنه من طائلة الشك. وكان يبلغ في ذلك الوقت سن الخامسة والعشرين، وبعد أن ترك له والده بعد وفاته ثروة كبيرة جعلته من أشهر شخصيات عصره في ارتياد المجتمعات، والصالونات فعرف اللهو، ومارس لعب الحظ، لا سيما وقد تميزت هذه المرحلة من القرن السابع عشر بالترف المادي، والذهني،

على أي حال فإن هذه الحالة التي عاش فيها «بسكال» يؤم المجتمعات والنوادي، وينطلق في حرية ولا مبالاة، ولهو إنما كانت نتيجة ضرورية لأزمة فكرية ألمت به. ومن ثم فلم تدحض من قيمته العلمية والأدبية في عصره إن لم تكن قد أسهمت بنصيب وافر في مجريات الحياة الفكرية له فأفسحت معها المجال لظهور كلمات ومصطلحات جديدة في التعبير عن الأحوال النفسية للإنسان لم تعهد من قبل كمسألة «الملهاة» مثلاً التي يقول «بسكال» في

---

(١) يقصد باللهو أو التحول Divertissement ثلاثة معاني هي: ـ
أولاً: تحويل من شيء إلى شيء أي تحويل النقود من جهة إلى أخرى.
ثانياً ـ وتعني بالمعنى الثاني فسحة من الوقت أو الملهى (فترة من اللهو واللعب).
ثالثاً ـ أما المعنى الثالث فتعني به فترة مخصصة للرقص والموسيقى بين فصول المسرحية (فن مسرحي) nouveau pelit la rousse p. 312 1956 والمقصود بمعنى اللهو الوارد في فكر «بسكال» هو المعنى الثاني، ويقصد به التحول من حال إلى حال أي سرعة التغير في السلوك الإنساني، أي سرعة الانحراف والميل في الهوى، أو التغير أتباعاً له.

معرض حديثه عنها: «ينبغي ألا نوجه الذهن وجهة أخرى، إلا إذا كان للترفيه ولكن في الوقت المناسب، بحيث يكون على ما ينبغي أن يكون ذلك أن من يتجه إلى ممارسة الترفيه في غير الوقت المناسب إنما يجهد نفسه، ولكننا نتخلى عن هذا كله حين العمل الجاد، ولما كان خبث الشهوات يحدث لذة في فعل كل ما هو مضاد لما نريده، دون أن تمنحنا السرور، وهو العملة التي نبذل من أجلها كل مطلوب»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن للراحة وقت مناسب، وللعمل كذلك إلا أن صراع شهواتنا يريد أن يوجهنا إلى أن نفعل ضد إرادتنا دون أن يمنحنا في النهاية سروراً حقيقياً، وهو الجزاء الذي نبذل من أجله كل مراد، والحق أن الشهوة تفرض علينا أفعال مضادة للفضيلة، ونتصور أنها تحمل لذة حقيقية في حين أننا لو فعلنا الأفعال الحقيقية التي هي موافقة تماماً لفطرتنا كالخير، والفضيلة فإن اللذة التي ستنتج عن فعل الخير، أو الفضيلة ستكون لذة أكثر مشروعية وأكثر اتفاقاً مع الفطرة، وتكون هذه اللذة هي الثمن، أو الجزاء الحقيقي لما فعلنا. من أفعال مطابقة للخير، وللفضيلة.

وعلى هذا النحو يسعى الإنسان وراء اللهو المستمر بحثاً عن السعادة فيتوجه إلى دور التسلية أو يمارس الألعاب الرياضية بقصد شغل نفسه دائماً. غير أنه يشعر أثناء لهوه بإرادة اللهو، والخلود إلى الراحة، على حين يشعر أثناء الراحة أو الوحدة بالشقاء، ويتسرب إليه الضجر، والملل الذي يحاول جاهداً أن يخرج منه ليشتغل ويلهو من جديد. ومعنى ذلك أن الإنسان عندما يستريح يشعر بأنه يريد أن يخرج من هذه الراحة، بل يجد في البحث عن الخروج منها، وهنا نلاحظ تأرجح الإنسان بين الموقف، وضده وما يترتب على ذلك من حيرة وارتباك.

---

(١) **Pensèes; pen N 24 P.** 54 — 55.

وعلى الرغم من إشارة «بسكال» للملهاة والتسلية إلا أنه يذكر في الوقت نفسه خطورتها على الحياة المسيحية فيقول: «إن جميع أنواع اللهو الكبرى ذات خطورة بالغة على الحياة المسيحية، لكنه، لا يوجد من بينها مما ابتدعته العالم من ملاهي ما هي أخطر من الكوميديا أو الملهاة إذ أنها تصور لنا المشاعر بطريقة طبيعية لأنه كلما بدا هذا الحب بريئاً للنفوس البريئة فأنهم يكونون أكثر استعداداً للوقوع تحت أغوائه ذلك أن عنفه إنما يبهج حبنا لذواتنا الذي يشكل في الحال رغبة لإحداث نفس التأثيرات التي نراها وقد تمثلت (ظهرت) أمامنا فيتكون لدينا في نفس الوقت شعور أو وجدان قائم على شرف هذه النفوس النقية فتتوهم أن هذا لن يجرح طهارة هذا الحب الذي يبدو لهم في صورة عاقلة حكيمة فإن القلب يخرج من الملهاة بإحساس مفعم بجميع أنواع الجمال، وألطاف الحب بحيث تستميل براءته النفس، والعقل معاً إلى درجة كبيرة وبذلك تتهيء النفوس والعقول إلى استقبال تأثيراته الأولية، أو أكثر من هذا للبحث عن فرصة لتوليد هذا الحب في قلب فرد ما لكي يحصل على نفس المسرات ونفس التضحيات تلك التي سبق رؤيتها قد رسمت صورتها الكوميديا La comedie بشكل متقن، وهنا تأتي خطورة الملهاة على النفوس»[١].

ومن تحليل هذه الخاطرة نجد أن «بسكال» يرى أن جميع أنواع اللهو تشكل خطورة على نقاء الحياة المسيحية وهو يجعل من الملهاة كصورة من هذه الملاهي مثالاً يشكل أعلى درجات الخطورة على المسيحي، وحياته. لأنها تصور لنا مشاعر الحب الإنساني بدرجة مثيرة ودقيقة تستميل النفوس إليها، وهي تصور الحب الإنساني بأسلوب يجعله مرغوباً، وموضوع لفبهجة والسرور عند الناس فتزيل الخوف، والخجل من نفوسهم حينما تبعث لديهم الجرأة في اتخاذ نفس المواقف وقبول نفس التضحيات التي تصورها الملهاة

---

(١) **Les Pensèes,** sec I pen N 11 P. 40.

بالنسبة لأبطالها فيكون ذلك دافعاً لهم إلى أن يمارسوا في حياتهم العادية نفس المـواقف التي يتخـذهـا أبـطال هـذه التمثيليـة لكي تقـع على نفـوسهـم نفس التأثيرات وهم حتى إذا لم يكونوا يواجهون بـالفعل هـذه المواقف في حيـاتهم فـإنهم يسعـون إلى أن يقعـوا تحت تـأثيـر الحب، وعنفـه حتى ينعمـوا بنفس المشاعر التي تحدث لأبطال الملهاة العاشقين.

وكأن «بسكال» يرى أن الكوميديا كملهـاة من بين أنواعهـا الملاهي إنمـا تشجع الناس وتحـرضهم على الحب، وهو حب شخص ليس من نـوع الحب الإلهي الذي تدعو إليه المسيحية هو حب ينصب على الذات، والجسد وتكون التضحيـة فيه من أجـل الذات لا من أجـل الله أو المسيح، ومن ثم فهـو يبعـد المسيحيـة الصادقـة عن حياة الإيمـان الخالصـة ويـربـطهـا بمبـاهـج الـدنيـا، وملذاتها، وملاهيها لأن غايته هو الاستمتاع الكامل، وهذا ما ينهي عنه الإيمان المسيحي فضلاً عن الإشارة إلى أن العقـل حينما يقـع تحت تأثيـر الحب إنما يعطل ملكته وحكمتـه في استهوائـه لكل مـا فيه منـطق، وحكمة فيقـع عندئـذ تحت براثن الهوى، ويبعد عن مسار الحكمـة، والإيمان، وهـو يشير في هـذا النص إلى أن هذا الحب قد يستفحل خطره على النفس نتيجـة لما تعـطينا لـه من صور بارعة مؤثرة قد يبدو للنفس كأنه مترف، ومنطوي على درجة عالية من الحكمة، والنقاء مع أنه يتعارض مع نقاء النفوس المؤمنة وبراءتها.

وعلى الـرغم من أنـه ينـظر الملهـاة كشيء خـطير على نفس المؤمن المسيحي إلا أنه يعدها لازمة للإنسان الذي يكون بحـاجة إلى بعض سـاعات من التسلية، والترويح عن الذات ذلك أن الغالبيـة العظمى من النـاس لا تقدر على البقاء الممتع في منازلها وقد عبر «بسكـال» عن ضرورة الملهـاة فقال في خاطرة له: «عندما أمعنت النظر في النشاط المتنوع للبشـر، وما يتعـرضون لـه من مخـاطـرة، ومـأسـاة على غـرار مـا تحـدث في البـلاط الملكي وفي أثنـاء

الحروب التي ينتج عنهـا الكثير من المعـارك، والفتوحـات الجريئـة كما تتـولد عنهـا عواطف ومشـاعر جمـة يتبين لي أن مأسـاة الإنسان إنمـا تتأتى من شيء واحـد فحسب وهو أنـه لا يستطيـع أن يستمر على وضـع واحد بعينـه فالـرجل صـاحب الثروة يكفيـه كي يعيش أن يعرف كيف يبقى في بيتـه مستمتعـاً بهـذا البقـاء فالنـاس لا تبحث عن الملاعب، والملهـاة إلا لأنهم غيـر قـادرين على البقاء الممتع في منازلهم.

ومـن تـحـليـل هـذه الـخـاطـرة الـتي كـتـبـت تـحـت عـنـوان «Divertissement»يتبين لنا أن الفيلسوف يدعو إلى الملهاة، ويتصورها شيء لازمـاً للمجتمعات، والأفـراد إذ أن رتابـة الحياة، ومـا تنطوي عليـه من روتين ممـل يدفـع بالإنسـان عادة إلى أن يخـرج عن هذا الـروتين الجامـد فيكسره، ويخـرج للملهاة، والمتعـة التي لا يجد لهـا مكانـاً رحباً في حيـاته المضـطربة المـزدحمـة بـالعمـل، والمشقـة. ففي الحقيقـة أن المـأسـاة التي تعيشهـا المجتمعـات من جـراء الحكم الملكي المستبـد، أو من جـراء الحـروب التي ينجم عنها الكثير من المعـارك والأزمات الاقتصـادية إنمـا تدفـع بالإنسـان إلى حـالة من القلق، والتـوتر النفسي لا يستـطيع الخـروج من نيرهـا إلا إذا حاول نسيان مأساته الشخصية، وخرج على نظام حياته المعتاد فذهب يلهو، ويتسلى خارج بيته، ولو أن الفرد العادي قد امتلك من الثروة والمقدرة الكثير لكان قـد لهى وتمتـع في حياتـه، وسرى عن نفسـه المتعة تمـامـاً كمـا يحـدث بـالنسبـة للشخص الثـري الـذي يملك القـدرة على خلق جـو من المتعـة، والسعـادة، والراحة في منزله بما يتوافر لديـه من إمكانيـات، ومن ثم يحب البقاء بـالمنزل مستقراً في ملهاته مروحاً عن نفسه.

ممـا سبق يتضـح أن الملهـاة تعـالـج يـأس الإنسـان وضجـره بيـد أنهـا شديدة الخـطر لأنها تفقـده ذاته بـطريقة لا شعـورية على حين يصـاب بدونهـا بالملل والسأم والقلق. ومن ثم أشار «بسكال» إلى أهميتها بقدر ما شعر بدرجة

خطورتها يقول في ذلك: «يعد التحول أو «الملهاة» هو الشيء الوحيد الذي يعزينا فيما نعاينه من شقاء إلا أن هذا التحول غالباً ما يشقينا ويعذبنا لأنه يحول دون تفكيرنا في ذاتنا، ويفقدنا نفوسنا لا شعورياً وبدونه يعيش الإنسان في ملل يدفعه إلى البحث عن وسيلة أقوى لكي يخلص منه فتكون الملهاة هي الطريق، أو التحول الذي يسلينا ويبلغ بنا - بطريقة لا محسوسة - حافة الموت»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا التالي: -

أولاً: أن التحول أو الملهاة هو الشيء الذي يعالج شقاءنا وضجرنا.

ثانياً: - على الرغم مما ينطوي عليه التحول من أهمية في حياتنا، غير أنه يعد منبعاً للشقاء يحول بيننا وبين التفكير في دواتنا، ويفقدنا نفوسنا بدون أن نشعر.

ثالثاً: على الرغم من خطورة الملهاة بيد أننا لا نستطيع الاستغناء عنها لأنها تساعدنا على الارتفاع فوق مستوى القلق واليأس والملل، وهكذا يبين لنا بسكال أهمية اللهو من جهة كما يشير إلى خطورته في الخروج عن مسيرة الحياة الحقة، أي «حياة النفس» عندما يسعى الإنسان في طلب ملذاته وأهوائه. يقول «بسكال» في ذلك: لو أنني كنت مؤمناً لكنت قد تركت اللهو، .... وأنني أقول لكم أنكم سوف تؤمنون لو تركتم اللهو، ولذا فعليكم أن تبدأوا لأنه لو كان في استطاعتي أن أمنحكم الإيمان لما ترددت في ذلك، لكنني لا أستطيع أن أفعل ذلك، ومن ثم لا أستطيع الشعور بحقيقة ما تقولونه إلا أنه في إمكانكم أن تتجنبوا الملذات Plaisirs لتشعروا بصحة ما أقوله[2] وهكذا تتباعد الهوة بين اللهو،

---

(١) Les pensees, pen N 191 — P 121.

(٢) Ibid pen N 242 P. 156.

والملذات وبين الإيمان الذي يتأتى مع وجود هذه الرغبات فلكي يؤمن الناس ويتثبتوا من إيمانهم يجب عليهم أن يتركوا اللهو، والتسلية، وأن يتجنبوا السعي وراء الملذات، والأهواء التي تنادي بهم عن فضيلة الإيمان، والتقوى، وإذا كان «بسكال» قد أرجع أهمية الملهاة إلى الترويح عن النفس في حالات الضغط السياسي، والحروب، والمنازعات فأنه قد ذهب أيضاً إلى أن الإنسان إنما يسعى لها في حالة عجزه عن الوقوف في وجه معرفة الموت، والشقاء، والجهل وعندما تحير الناس في التوصل إلى المعرفة الصادقة عن بعض ما يريدون معرفته، وكذلك عندما عجزوا أمام معرفة الإرادة في الموت التي تصنعها إرادة الله، وعن الوقوف أمام ضغط الشعور بالشقاء الإنساني الذي يحس به الإنسان في كل لحظة من لحظات حياته، يقول «بسكال» في التعبير عن ذلك الشعور الوجودي: «عندما عجز الناس عن القضاء على فكرة الموت، والشقاء، والجهل فقد أدركوا أن الطريق إلى السعادة هي ألا يفكروا في جميع هذه الأمور»[١].

وهكذا فقد ذهب «بسكال» إلى أن الملهاة موجودة في الحياة الإنسانية بكل مضارها، ونفعها للإنسان فهي من الناحية الأولى تبعده عن الإيمان، والعبادة وتلقي به في بحر الملذات الذي يفقد فيه شعوره بذاته تدريجياً بطريقة قد تؤدي به إلى التهلكة. ومن الناحية الثانية فهي نافعة له من حيث أنها تقضي على الملل الذي يتسرب إلى حياته بتحويلها من حالة يأس، وشقاء إلى حال لهو تنسيه عذابه، وضياعه فيشعر بالسعادة بدلاً من الملل الذي يُعد آفة الحياة الإنسانية يفقد الإنسان في الشعور به، مشاعره وحماسه، وإحساسه بالحياة كما يحس بالعدم، والإهمال، والقصور، والخضوع والفراغ، ولهذا فسوف يلفظ الفيلسوف من نفسه

---

(١) Ibid.

شعـور المـلل، والقتـامـة noirceur والحـزن tristesse واليـأس «dèsespoir»[1].

وعلى هذا النحو تصبح مسألة الملهاة ذات أهمية بالغة بالنسبة له لأنها «من بين الأمور التي تجعله سعيداً راضياً لا يفكر في مصيره أو موته»[2] وتبين هذه العبارة للفيلسوف أن حالة اللهو تضفي عليه شعور اللامبالاة فتنسيه التفكير في الحياة، والموت.

ومع أن مسألة اللهو تبدو هامة من وجهة نظره. إلا أنه يذهب إلى أن الإنسان يمكن أن يكون أكثر سعادة بقدر ما يكون أقل اتجاهاً إلى التحول على مثال الله، والقديسين، إلا أنه يكون سعيداً فحسب عندما يعيش الملهاة التي تلهيه عن مجرد التفكير في ذاته، ووجوده وقد عبر عن ذلك بقوله: «إذا كان الإنسان سعيداً، فأنه يكون أكثر سعادة بقدر ما يكون أقل اتجاهاً إلى التحول على مثال الله، والقديسين ولكن ألا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً عندما يستطيع أن يتحول» أو يلهو، أقول لا لأن هذا التغير يأتيه من الخارج، ولذلك فأنه يكون موضوعاً «تكأة» تضطرب بآلاف الأحداث التي هي نتائج لا يمكن الفكاك منها، أو توقيعها»[3].

وهكذا يذهب «بسكال» في جميع خواطره المتعلقة بالملهاة إلى بيان مدى خطورتها وعدم جدواها فهو يقول في واحدة منها: «لقد بين لنا الفلاسفة أن الخير الحقيقي لا يتمثل في الثروة، ولا في الخيرات الخاصة الظاهرية، أو في اللهو لأن كل هذه الأشياء تعد من قبيل الأمور العديمة القيمة»[4].

---

(١) Ibid pen N 131 P. 103.

(٢) Ibid, pen N 166, 120.

(٣) Ibid pen N 170. 120 — 121.

(٤) Ibid.

وهكذا يبدو «اللهو» من خلال هـذه الخاطـرة أمر لا فـائدة منـه لأن الاستمرار فيه يولد لدى الإنسان إحساساً باليأس، واللامبالاة ويترك الحياة الجادة والعمل، والبحث عن الحقيقة إلى حياة اللهو، يقول «بسكال» في هذا الصدد: «عندما أتأمل الكـون في صمته، وضيـاع الإنسان فيـه، وهو يحتـار في معرفـة ذاته، وتحـديد مكـانه وسط هـذا العـالم، ومصيـره في الحياة، ودوره فيها ثم مصيره بعد المـوت... عندمـا أتأمـل هذه الأمـور أشعر بالخوف والرهبـة تمامـاً كرجـل تركـوه نائمـاً بدون أن يعـرف مكان وجوده؟ ويعجز تماماً عن الخـروج من هذا المكـان الذي وضـع فيه... وإنني أنـدهش من حالـة الشقـاء التي يعـاني الإنسـان منهـا بـدون ملل، وهكـذا يعاني من هـذه الحالـة الكثيرون من حـولي، ممن انصرفـوا إلى ممارسة اللهو، ولم يتمسكوا بالحقيقة»[1].

وعلى الرغم من نجاحه في إعطائنا صورة واضحة لما تعانيه النفس من فكرة الموت، والشقاء، وشعورها بالعدم إزاء هذه الأفكار التي تسلبها الشعور باستمرار الحياة. إلا أنه بعد أن استعرض هذه المقدمة الوجوديـة التي يقول بها الوجوديون المعاصـرون عاد فـأشار إلى أنـه لمواجهـة هذه الأفكار العدمية يتعين على الإنسان أن يلهـو لكي ينساهـا فسعادتـه تكمن في تناسي هذه الأفكـار بينما أن الـوجوديين يجعلون من التعمق في هـذه الأفكار تأسيساً للتجربة الوجودية للذات، وأمـا نسيانهـا فهو إهـدار لمعنى الـوجود، وقـوامه، وحقيقـة الذات (الـوجود) تتـأتى من مداومـة التفكير، والإيمان الإنساني لا يكون موجوداً. أما عنـد «بسكال» فنحن نـراه يدعـو للهـو حتى يتمكن من النسيان فهـو فضيلة في حين أنـه عنـد الـوجـوديين رذيلة لأنه يعني الإنسياق مع الآخرين وإهمال الذات، ونسيانها.

---

(١) Ibid sec XI, pen N 693, P. 343.

خاتمة حول
الميتافيزيقا، والأخلاق
عند بسكال

رأينا من خلال عرض الفصلين السابقين اتجاه فكر «بسكال» الوجودي الذي يعد مقدمة لا غنى عنها لفكر الوجوديين المعاصرين وأشرنا إلى موقفه من الإنسان (الذات المشخص، ومن حريته. كما عرضنا لوجهة نظره في الأخلاق، وتحليله الذات الإنسانية على نحو ما يفعل فلاسفة علم النفس المعاصرين مبرزاً أهمية، دوافعه وحاجاته النفسية في دفع مسيرة الحياة لها كما عرض من قبل لتجربته مع الإنسان، ذاته التي عرض لها في ميتافيزيقاه في «حكمة واقعية عملية» فتصور أن الحياة لا تمضي على وتيرة واحدة بل أن الإنسان يعيش في حالة تضاد مع نفسه، التي تنطوي على القوة والضعف، السخط والرضا. السعادة والتعاسة، والشعور بالقرب من الله، والبعد عنه وجميع هذه المتضادات، والمتناقضات تحملها الذات الإنسانية.

فالحق أن «بسكال» قد كتب ميتافيزيقاه، وهو يعاصر مجتمع قلق، مضطرب، ويكتوي بنيران ظروفه الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية.

ولعله قد أراد من فلسفته ألا تحلق في سماء الميتافيزيقا وأن تعرض للإنسان عوالم مثالية، يجوب أرجائها بحثاً عن السعادة، بل أنه قد عاش تجربة الإنسان بكل وقائعها. سعيدة مريرة وعبر عن ذلك بقوله: «إن من طبيعة الإنسان ألا يمضي قدماً فحسب، بل له روحاته، وغدواته فالحمى مثلاً تصاحبها رعشات، ولفحات، والشعور بالبرودة فيها يكون مؤشراً على ارتفاع درجة الإصابة بها مثله مثل الشعور بالحرارة تماماً، وكذلك يكون الأمر بالنسبة لاختراعات الناس من قرن إلى قرن فإنها

تـرتبط فيما بينهـا. بمثل هـذا الأسلوب، وكذلـك فأن الـطيبـة، والخبث الموجودان في هذا العالم يخضعان بصفة عامة لمثل هذا المبدأ»[١].

ومن تحليل هذه الخـاطرة يتبين لنـا أن العالم لا يمضي في اتجـاه واحد لأن الأمور لا تسير تباعـاً في خط مستقيم، أو على وتيرة واحـدة بل أن السلوك البشري يستبد إلى أفعال متضادة، فالشيء الواحـد قد يقتضي أمـرين متضـادين الحـرارة، والبـرودة مثـلاً والسلوك الاجتمـاعي يقتضي الخير، والشر معاً، وهكذا فـإن النظرة التي تـربط التفاؤل بسيـادة الخير كمـا هو الحـال عند «ديكـارت» تجد بـديـلاً لهـا من منـظور واقعي عنـد «بسكال» الذي يجعل للشر فاعلية في السلوك البشري، وقد كـان كل من القديس «أوغسطين»، و «سانت أنسلم»، و «ديكارت» ينـظرون إلى الشر باعتباره أمر عارض، وأن الخير هو الجوهر وأن الشـر ظن، وسلب لليقين وأنه من عمل المخيلة الكاذبة فحسب، ولهذا فإنه ليس من الله كما يقول المانوبون، وكما ورد في القرآن الكريم حيث تقول الآية: **﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾** [٢].

أما بسكال فأنه يتخذ هنا موقفاً يختلف فيه عن هؤلاء لأنه إنما ينظر إلى الواقع الأخـلاقي نظرة علميـة فيرى أن كـل من الخير، والشـر واقعة تقابلها في السلوك الحيوي، وأن لكل منهما فاعلية في واقع الحياة.

ونحن نتساءل عما إذا كان «بسكال» يرى أن الله هو أصـل الشر كمـا أنه أصل الخير، أم أن الشر إنما يأتي من أنفسنا التي تنطوي على معارف ناقصة، وإنني أرى أنه يعتقد في وجهة النظر الأخيرة التي تنطوي على المعنى القـرآني

---

(١) **Les Pensèes,** Pen N 354, P. 196.

(٢) القـرآن الكريم، سـورة النحل آيـة ٥٣ ص قرآن كـريم، الهيئـة العـامـة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٦٨.

«ولـو لا دفع الله النـاس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[1] فتصـور أن الخير، والشر موجودان في وقع الإنسـان، بل أنه يحملهما في أعماقـه، ولا سبيل إلى الخير إلا بالعودة إلى حظيرة الدين، والرجوع إلى الله في توبة، ونـدم لا عودة بعدهما إلى لهو أو عبث كالذي كان عليه حال الفيلسوف في بداية حياته.

والإنسان عند «بسكال» يعيش في سعي دؤوب للبحث عن الخير وعمله بيد أنه لا يكاد يصل إليه حتى يجده سراباً، وخيالاً فهو يفتقـد القدرة الحقيقيـة على امتـلاكه، وينـطبق ذلك المـوقف على مجال العلم فهـو عاجـز عن إدراك الحقائق والمعارف بصفة مطلقة. يقول «بسكال»: «تتجه اهتمامات الناس إلى الاستحواذ على كل ما هو خير، ولكنهم يعجزون عن تفسير سبب امتلاكهم لـه بحق أو بعـدل حينما يحصلون عليـه ذلك أن كـل ما حصلوا عليـه هو سـراب (خيـال) Fantaisie des hommes ينسجه الإنسـان الذي لا يملك في ذاتـه قوة حقيقية على امتلاك الخير، والأمر كذلك بالنسبة للعلم الذي ينتزعـه المرض، ومن ثم فإننا عاجزون عن الوصول إلى الحق، والخير»[2].

وهـذه الخاطـرة التي كتبها الفيلسـوف تحت عنوان «الضعف» تبين مبلغ الضعف Faiblesse واليأس الذي آل إليه حاله.

وجدير بالملاحظة أن هذه الحالة السابقة التي كان يحس فيها الفيلسوف باليأس والقلق وعبر عنها هي حالته قبل مرحلة التدين الحقيقي. والورع الـذي مارسه في دير بور رويال.

ولقد انتابته حالة لا يمكن أن نسميها «شك» بل حالة «يأس» من الحياة، والحصول على الخير بل وإدراك الحقيقة وربما أن هذه الإحساسات كـانت قد

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة آية ٢٥١ ص ٥٢ قرآن كريم.

(٢) **Les pensèes** . sec. XIV, pen N 864, P. 431.

انتابته نتيجة حياة اللهو والصخب التي ألقى بنفسه فيها عملاً بنصائح الأطباء له بأن يسري عن نفسه، فعرف مضار، وشرور، وشكوك هذه التجربة مما ساعد على تكوين هذه الرؤية القاتمة واليائسة التي دفعته إلى التسليم بأن المرض يفقد الإنسان علمه، وهذه واقعة لا نجد لها مثيلاً عند الفلاسفة، أو المبرزين في مجال الفن، أو العلم فلحظات المرض قد تكون من المناسبات التي تدفع المرء إلى التجديد، ولا سيما في مجال النظر العقلي، وليس أدل على إنهيار حالته في هذه المرحلة من عودته بعد اكتشاف اليقين الديني إلى القول بوجود الحقيقة، وأن التوصل إليها ممكن لو أننا أحسننا تجاهها بشعور المحبة، وعملنا في سبيلها، أنها حقيقة الدين، حقيقة الخير، يقول في التعبير عن حبه للحقيقة، وقدرته على التوصل إليها: «إننا لن نتمكن من تجنب تفشي الكذب، وغموض الحقيقة إلا إذا اتجهنا إلى الحقيقة، وأحببناها بصدق»[1].

ومن خلال هذا النص يتبين لنا ثمة اضطراب وتناقض بين موقف أول ينأى فيه الفيلسوف عن طلب الحقيقة، ويقر فيها باليأس والمستحيل، وموقف أخير يدعو فيه إلى الأمل في بلوغها.

إنني أعزي هذا الإضطراب الفكري، الذي نتج عنه موقف متناقض إلى معاناته من يأس وضجر نفسي إثر حياة كان يرتاد فيها المجتمعات، والأندية، ويلهو بمشاهدة المتقامرين ورواد الملاهي غير مؤمن بأي قيمة، أو عابىء بأي مبدأ. وعندما فكر في العودة إلى الإيمان، مع اشتداد وطأة المرض عليه. امتلأ قلبه بالخير والإيمان، والتقوى وعاد مؤمناً بقيم الحق والخير.

وهكذا فليس مستغرب أن نتلمس بين سطور فلسفته ثمة تناقض، أو اضطراب، ولا يدفعنا ذلك للقول: بأنه لا يجب دراسة أمثال هؤلاء من الفلاسفة فإن لكل فيلسوف مرحلة تعثر أو قلق فكري يعود بعدها لاستجماع

---

(١) Ibid sec XIV pen 264. P 431.

آرائه واختيار صحة قضاياه ومبادئه. فلا غرو أن نلمح بين سطور كلماته شيء من التناقض أو الحيرة والتردد فإنه ليس أكثر من إنسان وليد ظروف نفسية واجتماعية عاش فيها مؤثراً ومتأثراً، كما أنه من جهة أخرى لم يكن يرمي من فلسفته الارتفاع فوق مستوى ذاته أي آماله وأحلامه، أحزانه وأفراحه. فهو إنسان بكل ضجره ويأسه، بكل ضعفه وقصوره.

إن «بسكال» لم يكن يود تبني موقفاً مثالياً على غرار ما فعل «أفلاطون» مثلًا أو «ديكارت» لكنه نظر إلى الحياة نظرة واقعية، وقبلها كما تراءت له ومن ثم فإن معنى الحكمة عنده لا يرتبط بثمة مذهب مثالي، فقد رفض أن يرتبط معناها بالميتافيزيقا بصفة مطلقة. فالحكمة هي التي تؤدي إلى السعادة، ومن ثم يجب أن تقدم سعادة المزء على احترام واقعه الحيوي، ولما كانت حياته مفعمة بالمتناقضات. وكانت الأمور لا تسير في اتجاه واحد أبداً، وكان العمل في الحياة يقتضي قبول تعدد الأبعاد فيها لهذا فإن المرء الحكيم الذي ينشد السعادة في حياته ينبغي له أن يدخل في حسابه هذا التناقض الحيوي وأنه لكي يتثقف ينبغي له أن يعرف القليل من كل شيء[1]، وربما تخصص في أمر واحد عرف عنه كل شيء، فكيف له إذن أن يخرج من مأزق متناقضات الحياة، وهو في خالة علو كعبه في الثقافة أن يعرف إلا القليل عن كل شيء؟

(١) لقد عاش «بسكال» محباً للمعرفة شغوفاً بها، وقد شارك علماء عصره تجاربهم وأبحاثهم العلمية، والرياضية على الرغم من حداثة سنه، وكان المبدأ الذي تمسك به في هذا المجال هو «قليل من الكل» Peu de tout بعض المعرفة من كل المعارف لأنه لا يمكن أن يكون عالماً وموسوعياً في معارفه. وذلك لعجزه عن تحصيل معرفة كاملة عن شيء معين، ومن ثم ينبغي عليه أن يعرف قليلا من كل شيء عن معرفته الكاملة بأمر واحد وجهله ببقية الموضوعات. يقول «بسكال»: «ينبغي أن نختار معرفة القليل من كل شيء عن الجهل، أو معرفة كل شيء عن أمر واحد، فإذا تمكنا من الجمع بين الميزتين فسوف يكون ذلك أفضل» Pensèes, Sec I, Pen N 37, P. 59 ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا مبدأ الثقافة العامة للإنسان، الذي يجب عليه أن يلم بمعارف كثيرة في مجالات المعرفة المختلفة وهو يهدف بذلك إلى مبدأ العلم بالشيء خير من الجهل به، وهي حكمة يونانية قديمة في مجال المعرفة.

فمن المعروف أننا لا نستطيع الحكم على الأشياء إلا إذا امتلكنا ناحية اليقين المعرفي بالنسبة لها، ولا يتأتى ذلك إلا باستيعابها، ودراستها دراسة كاملة، كيف إذن الطريق إلى أن نصدر أحكاماً عملية على كل شيء حتى نستطيع على الأقل الاستفادة من الطبيعة، ومن الحياة الواقعية فهل تقف عند حد الاستفادة مما نعرفه فقط معرفة مستوعبة ونهمل باقي الأشياء التي نعرف عنها معارف قليلة محدودة لا تمكننا من الحكم عليها أحكاماً يقينية، لو كان هذا صحيحاً لكان يعني أننا سنصبح في حالة عجز تام عن معرفة أكبر قدر من الأشياء، والتعامل وعندئذ تصبح حكمتنا ناقصة، وسلوكنا مشوب بالعجز والتقصير.

إن بسكال» يلجأ في حل المشكلة إلى الإيمان، فهو الواحة التي يأوي إليها، والملاذ الذي يرجع له حينما تتملكه الهواجس، والظنون. وإذن فإن خروجه من شكه إزاء ما يراه في الواقع من متناقضات إنما يكون عن طريق الإيمان بالله الذي يصبح حجر الزاوية عنده سواء في نظريته في الأخلاق أو الوجود. وهنا نرى ارتباط الإيمان بالله بالحكمة هو الذي يؤسس هذه الحكمة العملية المؤدية إلى السعادة، فإن سعادة المرء لا تكتمل في عالم محفوف بالمخاطر مليء بالمتناقضات إلا إذا استنار بنور الإيمان.

الفصل التاسع

مشكلة السياسة

* مقدمة

١ ـ السياسة، ومفهوم العدالة

٢ ـ العدالة، والقوانين

٣ ـ العدالة، والقوة

٤ ـ بسكال، والديمقراطية

مقدمة:

بعد أن عرض «بسكال» لمشكلة الإنسان في وجوده وبحث أخلاقه، وسبل الوصول إلى تحقيق، سعادته. يحاول في هذا الموضع أن يعرض لمشكلة السياسة فيتناول مسألة العدالة، والقوانين ومفهوم القوة، والديمقراطية وغيرها من المفاهيم السياسية.

١ ـ السياسة، ومفهوم العدالة:

عرضنا فيما سبق موقف «بسكال» من فلسفة الإنسان التي تناول فيها موضوعات كثيرة مثل «حب الذات» و «الكراهية» ومفهوم «الرجل الشريف»، ثم تطرق بعد ذلك لدراسة النفس الإنسانية، دراسة عميقة لانفعالاتها ورغباتها، لعقلها وعاطفتها، وميولها بين إرادتها وغريزتها وفي هذا الفصل نعرض للمشكلة السياسية من خلال عدد من الموضوعات الوثيقة الصلة بها كموضوع: العدالة، والقوة، القوانين وغيرها من موضوعات.

أما فيما يتعلق بموقفه من العدالة فقد عرض له في معظم كتاباته معبر عن بعض مواقف سياسية اقتضت منه البحث فيها مؤكداً وجودها، ومبرهناً عليه بما لمسه من ممارسته لحياتيه الاجتماعية والسياسية.

فالعدالة موجودة بالفعل طبقاً لما أوحاه الله لنا، وهذا ما لم يكن يعتقد فيه من قبل لاعتقاده بأن أحكامنا ونظمنا عادلة بالضرورة Juste

essentillement وهذا هو ما قاده إليه إحساسه. غير أنه قد أخطأ في حكمه هذا بعد أن لمس التغيرات المستمرة التي تخضع لها الشعوب، فبدأ يقول عن نفسه في خواطره: «إن البيروتي «أرسيزيلاس» قد بدأ يتيقن وهو يقصد نفسه بهذه العبارة فبعد أن شك في مسألة العدالة بدأ يؤمن بوجودها» «Lepyrrho-nien arcèsilas qui redevint dogmatique» ومن تحليلنا لهذا الموقف البسكالي من العدالة يتبين أنه قد أمضى فترة طويلة من حياته، وهو يعتقد أن قوانين بلده التي شب عليها، وعرفها قائمة على أسس عادلة بالضرورة على الرغم من علمه بأن العدالة هي شيء موحى به من عند الله إلا أنه كان قد تصور أن قوانين بلده عادلة بحق، وليست في حاجة إلى أي مدد من السماء أو الأرض كي تصبح أكثر عدالة فهي عادلة بذاتها إلى حد أنه عرفها بأنها، ما هو قائم بالفعل؛ ومن ثم تصبح القوانين القائمة عادلة بدون أن نحاول دراستها أو اختبارها من حيث هي قائمة بالفعل ومنفذة في المجتمع»[١].

وهكذا ينظر «بسكال» إلى العدالة من زاوية الواقع، فكل ما هو قائم، ومطبق في الواقع من قوانين ينبغي التسليم بعدالتها ما دامت هي التي تحكم حركة المجتمع وتحفظ بقائه، وهذا التسليم بالواقع هو نوع من الحرج، والحرص الشديدين اللذين يشعر بهما الفيلسوف إزاء حكم الإستبداد الملكي في عصره، فهو لا يريد أن يعرض بقوانين بلاده أو ينقدها، أو يفضل عليها أي قوانين تنبع من فكرة العدالة المثالية، أو من أية أفكار تقوم على الحرية حتى لا يتهم بمعارضته للنظام القائم، وهو في هذا الموقف يتفق مع «ديكارت» الذي كان يقر بنظم، وقوانين بلاده، ويحترم العرف السائدة[٢].

---

(١) Pensees, Pen N 312 P. 183.

(٢) وقد ذهب «ديكارت» أيضاً إلى احترام العرف السائد، والالتزام بقوانين بلده فيما ذكره عن «الأخلاق المؤقتة» Morale provisoire أنظر للمؤلفة «ديكارت أو الفلسفة العقلية» الفصل الثاني عشر «مشكلة الأخلاق».

فهو هنا يقبل الواقع كما هو أما أن يرى أنه يمثل العدالة الحقة فذلك ما يحاول التخلص منه تدريجياً في نصوصه. بما يوجهه من نقد مستتر إلى نواح تشعرنا في الحقيقة بأنه لا يقبل الأمر الواقع بكل ما فيه، لأنه إنما يدافع عن الحرية، وعن العدالة القائمة عليها.

وجدير بالذكر أن إشارته «إلى الشك البيروتي في موضوع العدالة إنما يتعلق بما يذهب إليه الشكاك من نسبية العدالة واختلاف مفهومها من شعب إلى آخر، ومن زمن إلى آخر فهو يرفض هذا الرأي لأنه سينكس سائر القيم الأخلاقية التي أشار إليها، ولهذا فقد بدأ حياته بالإيمان المطلق بالعدالة، وقيمها في بلده. وحينما اعتراه الشك في نسبيتها خارج بلاده عاد متمسكاً أكثر من ذي قبل باستمرارها والإشارة إلى حقيقتها.

وإذا كان «بسكال» قد ذهب إلى أنه ليس من الضروري أن تنبع فكرة العدالة من وحي إلهي فإن ذلك لا يعني أنه أهمل الأصل الإلهي لها تماماً لأنه قد عاد إليه في نهاية الأمر بل يريد أن يبرز حقيقتها كحقيقة جوهرية يصل إليها الإنسان بدون وحي آلهي لأنها مشتقة من طبيعته ومن فطرته.

٢ ـ العدالة، والقوانين:

تبين لنا مما سبق إيمان «بسكال» بوجود العدالة، وبوجوبها بالنسبة للأحكام، والعادات، والقوانين، حتى تتخذ صفة الشرعية يقول: ـ «... يجب التسليم بسيادة العدالة في جميع الدول، وأنها تتمثل في القوانين الطبيعية التي تكون المنبع الذي تستمد منه القوانين المدنية أصولها»[٢].

وهكذا فإنه لا يشك لحظة واحدة في قيام العدالة في ظل جميع النظم

(١) **Les pensees;** pen N 309 **P**. 182.

السياسية، ومن ثم ينبغي أن نفترض مقدماً أنها ترفرف على سائر الدول، والمجتمعات، فلا يمكن أن يقوم مجتمع بدونها. وهو حينما يريد أن يفصل معناها ويخرجها من حيز التجديد الفلسفي يصرح بأنها تظهر فيما يسمى بالقانون الطبيعي، أي القانون الذي يشتق من فطرة العقل، ومنطقه والذي يعتبر أساس التشريع عن رجال القانون فيما يدرسونه، كما يسمى بفلسفة القانون، وهو الذي يسترشد به الفقهاء حينما يضعون قوانين الدول الوضعية والذي يستلهم أساساً من معنى العدالة المطلق. ومن ثم يرجعون إليه في غياب النص القانوني لمواجهة أي ظاهرة، أو واقعة، أو حادث في المجتمع.

وينبغي التمييز بين مدلولين لفكرة القانون الطبيعي، الفكرة الأولى: هي التي نعنيها هنا، وهي التي تستمد أصولها من معنى العدالة كما ذكرنا. أما الفكرة الثانية: وهي لا ترد في مجال البحث هنا؛ ونعني بها فكرة القانون الطبيعي الذي نصل إليه بعد تطبيق خطوات المنهج العلمي، أي القانون الذي ينتظم به سير الظواهر الطبيعية. ويظهر هذا التمييز بوضوح في اللغات الأوربية.

والحق أن اعتراف «بسكال» «بسيادة العدالة» لا يعني أنها واحد في كل بلاد العالم إذ لكل دولة قوانينها المتعلقة، والخاصة بها وفقاً لظروفها، وطبيعتها فالقوانين، والأحكام، والعادات إنما تختلف من منطقة لأخرى في العالم وقد عبر «بسكال» عن ذلك بقوله: ـ

«ولكن العدالة التي وضعت بالفعل إنما تختلف اختلاف الدول فتحرم في الواحدة ما تبيحه في الأخرى، ولسنا نرى عدلاً أو حكماً إلا ويختلف كيفاً باختلاف الإقليم «ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من

درجات الطول تقرر الحق أنها لعدالة مضحكة تلك التي يحدها نهر، الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل فيما وراءها»[١].

وإذا كان «بسكال» قد أشار في الخاطرة السابقة الى أن العدالة مسلم بوجودها في كل المجتمعات بيد أنه يعود في الخاطرة الثانية فيعطي معنى يحد به من مفهومها المطلق فهو يراها نسبية فلكل دولة على سطح الأرض عدالتها الخاصة بها، ومن ثم فإن موازينها تختلف باختلاف الشعوب ومواطنها وهذا أمر خطير للغاية، فكيف يمكن أن تكون العدالة نسبية تختلف باختلاف الشعوب ومع ذلك ترجع إلى القانون الطبيعي أي إلى منطق الفطرة ـ منطق العقل ـ الذي هو واحد عند جميع الناس، ولعله يريد أن يعطي تبريراً لاختلاف تطبيقها في البلدان التي عرفها فقد كان يرى أن الديمقراطية تطبق في إنجلترا على مقربة منه، ومع هذا فقد كان نظام الحكم الملكي المستبد يسود في فرنسا، وكذلك في معظم بلاد أوربا الأخرى.

وعلى هذا النحو يتضاءل معناها فيصبح صورة من صور التنظيم القانوني القائم في أي بلد بحسب نظام حكمه، وعاداته، وتقاليده فإذا اعتدى الملك على رعاياه، واستبد بهم وأدخلهم السجون، والمعتقلات فأنه لن يكون ظالماً في نظر الدولة لأنه إنما يطبق القوانين المعمول بها في الدولة، والتي استلهمت من النظام السياسي القائم، وهذا هو معنى العدالة في نظر «بسكال».

وهكذا فإنه يرسم صوراً واقعية لعدالة نسبية تشعرنا بأنه لا ينبغي الوقوف عندها كما نحس في خواطره الأخرى بل ينبغي النظر ورائها بعمق للوصول إلى معنى فلسفي لها يتلائم مع فكرة القانون الطبيعي.

---

(١) Ibid p. 182.

«Justice B comme là mode fait l'agrèment aussi fait elle la justice.

وهكـذا فإننـا نستطيـع القول: بـأن هـذه الصـور النسبيـة الـواقعيـة التي يعـرضها «بسكـال» لتطبيق العـدالة في عصـره إنمـا تحمـل طـابـع السخـريـة المكبوتة، والتعريض الخفي بنظام الحكم المستبد القائم في فرنسا حينـذاك. ومما يؤكد هذا المعنى الذي أشرنا إليه ما يقـوله الفيلسـوف من: «إن الموضـة تشير في نفوسنا القبول، والـرضا ألا يمكن أن تكـون العدالـة على هذا النحـو فتثير فينا هذا الشعور».

وهو يقصد بتلك الخاطرة أن الموضة لا تستقر، ولا تثبت على حال، بل هي تتغيـر بتغير المـواسم، والأعوام. ومـع ذلك فنحن نشعـر بـاستحسـانهـا، والرضا والإعجاب بها وهـو يقـول إذا كنـا نحن نستحسن الموضـة وهي متغيرة أي أن استحساننا لها يتغير في كل حالة تتغير معها أفلا يكـون من المناسب أن نشعر بالإستحســان للعدالـة النسبية أي لتغيـر صور العـدالة فكمـا تتغير صـور الموضة، تتغير صور العدالة هنا من بلد الى آخر.

وهذا التساؤل هو استمرار للسخـرية الخفيـة التي يعبر بهـا «بسكال» عن نقـده الخفي لفكـرة العـدالـة النسبيـة إذ إنـه كيف يمكن أن نـطابق بين فكـرة الموضة، وفكرة العدالة، ونحن نعلم أن مسألة الموضة لا ترتبط جوهرياً بحياة الناس، وبتماسـك نظامهم السيـاسي، والاجتماعي، بـل أنها أمـر عارض قـد يكلف به طائفة محدودة من الشعب، وهم النبلاء والأرستقراطيون، أما الغالبية العظمى من أفراد الشعب فهم لا يعبأون بالموضة، ولا بتغيراتها وهم لا يعنيهم من أمرها شيء بينما نجد على العكس من ذلك أن العدالة أمر جوهري بالنسبة للشعب كله بكـل فئاتـه، وطبقاتـه وأنهـا ضـرورة لازمـة لحيـاة هـذا الشعب، وإستمـرار نظامـه السياسي، والاجتمـاعي، واستقراره. فـالإستحسان بـالنسبـة لحـالين ليس واحداً، ولا يمكن أن يصـدر الشعب استحسانـه لعـدالـة متغيـرة مهلهلة لا تستقـر، ولا تثبت عند قـانون، أو تستنـد إلى عقل وهكـذا كما قلنـا نجد أنه يتابع نقده المكتوم لفكرة العدالة النسبية في هذه الخواطر السابقة.

وبعد أن أثبت «بسكال» وجود العدالة وبين ثباتها يعود للبحث فيها من وجهة نظر الساسة، والقادة ويذهب في هذا الصدد بقوله: «إن البعض يذهب إلى أن سلطة المشرع إنما تستند إلى مصلحة الحاكم، ورغبته. والبعض الآخر يقول بما جرت عليه، وربما كان هذا الرأي الأخير هو أكثر هذه الآراء تأكيداً.

ولكن لا يمكن أن يوجد بحسب العقل ما هو عدل بذاته، فإن كل شيء إنما يتلاشى مع الزمن، فالعادة (العرف) هي التي تصنع العدالة، وهذا هو الأساس الخفي لسلطتها، لذلك فليس هناك أكثر خطئاً من هذه القوانين التي تكرس الأخطاء، ويطيعها الناس لأنها عادلة وهم في طاعتهم لهم يتخيلون أنهم يطيعون العدالة، ولكن ليست طاعتهم لماهية القانون، الذي ينطوي على كل ذلك. وكل من يريد اختبار أسباب هذا القانون وبواعثه فأنه سيجد في هذا أمراً بالغ الضحالة، والضعف، لدرجة أنه إذا لم يكن قد تعود على أن يتأمل في خواطر الخيال الإنساني فأنه سيعجب كيف أن قرن من الزمان قد أكسب هذا القانون مهابة، وتقديساً، ومن ثم فإن فن الهدم، والإطاحة بالدول هو بالذات الإطاحة بالعادات، والتقاليد القائمة متعمق جذورها لكي يبين نقص قصور السلطة، والعدالة فيها، ومن ثم كما يقولون يجب الرجوع إلى القوانين الأساسية والأولية للدولة تلك القوانين التي أطاحت بها عادات وتقاليد غير عادلة وهذه لعبة مؤكدة نتيجتها فقدان كل شيء فلن يكون هناك أمر عادل في هذا الميزان، ومن ناحية أخرى فإن الشعب ينصت بكل سهولة إلى هذه الأقوال، وهو يرفع عن نفسه قيد العبودية حالما يعرفها، أما كبار الناس فأنهم يستفيدون من هذا الموقف للوصول إلى كارثة تقضى على الشعب، وعلى هؤلاء الذين يختبرون في شغف العادات، والتقاليد المقبولة؛ ولهذا السبب فإن أكثر المشرعين حكمة يقولون أنه لمصلحة البشر ينبغي في الغالب أن تخفي عنهم الحقائق، وهناك سياسة أخرى طيبة تقول أنه لا ينبغي للشعب أن

يشعر بحقيقة الاضطهاد فأنه قد حدث في الماضي بدون سبب، وأصبح الآن معقولاً ومن ثم ينبغي أن ننظر إليه على أنه مؤكد، وأزلي وأن نخفي بدايته إذا أردنا ألا يختفي في الحال»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن «بسكال» إنما يتابع نقده الخفي للنظم القائمة على العرف، والتقاليد على الرغم من أنه يبدو في الظاهر أنه يقبلها فهو يقول: «إن الغموض الذي يعتري هذه المشكلة إنما يرجع إلى اختلاف آراء الناس حولها، فالبعض يرى أن ماهية العدالة هي سلطة المشرع، أو أن سلطة المشرع إنما تستند إلى ماهية العدالة. والبعض يقول أن ماهية العدالة إنما ترجع إلى مصلحة الحاكم، ورغباته وما يوافق عليه. ورأي ثالث يذهب إلى أن ماهية العدالة إنما هي العرف القائم، والتقاليد القائمة. ويرى «بسكال» أن هذا الرأي الأخير هو أكثر الآراء توفيقاً فأنه لا يوجد شيء هو عادل في ذاته، أي أنه لا يمكن أن تكون ماهية العدالة المثالية، أو العدالة في ذاتها، فإن كل أمر، وكل نظام إنما يندثر مع الزمن أي أن صور العدالة تتغير بتعاقب الزمن والعصور، ولا يبقى سوى العرف الذي يقيم العدالة لسبب وحيد وهو أنه أمر مقبول من الناس، وهذا هو الأساس الخفي لسلطته، وكل من يحاول أن يرد هذا العرف إلى أصله، ومبدأه فأنه يقضي عليه، ولذلك فإن هؤلاء الذين يصنعون قوانين غير متفقة مع العرف ثم يحاولون إطاعتها لأنها عادلة فأنهم إنما يطيعون هذه الحالة العادلة التي يتوهمونها، وليست ماهية القانون إذ القانون يجمع في ذاته ماهيته، وسلطته فهو قانون وحسب وكل من يحاول البحث عن بواعثه، وأسبابه فإنه سيضل السبيل، ومن ثم فإن أية محاولة للإطاحة بالعرف القائم، والتعمق في البحث عن جذوره لكي تشخص قصور السلطة، والعدالة فيه إنما هي محاولة لهدم

(١) Les Pensèes; pen. N 294, P. 144.

الدولة والإطاحة بها أي أن «بسكال» يشير من طرف خفي إلى أن عدم الرضا بقوانين الأمر الواقع التي تستند إلى العرف والتقاليد تمهد بالفعل الطريق للثورة على الدولة، والقضاء عليها وهو ينصح بأنه يجب الرجوع إلى القوانين الأساسية والأولية، والأزلية للدولة، والتي أطاح بها عرف ظالم مشيراً بهذا الصدد إلى أن هذه العملية إنما تعد لعبة خطيرة تنتفي معها العدالة، وكأنه يعود بعد أن بين في حذر شديد طريق الثورة على النظم القائمة، يعود فيثير الشك في إمكان الوصول إلى العدالة الحقة بعد الثورة على الدولة.

ويتابع «بسكال» بحثه الدقيق في هذا الموضع فيذكر: «أن الشعب يصغي بآذانه كلها إلى هذه المقالات التي يناقش فيها المفكرين ماهية العدالة، والقوانين، والعرف. وأنه حينما يعرف الحقيقة فأنه سرعان ما يرفع عن كاهله العبودية بينما ينتفع الكبار من الكارثة التي تحيق بالشعب، ومن أبحاث هؤلاء المفكرين الذين يتعرضون لانتقاد العرف المقبول، ومن ثم فإن «بسكال» يرى أن أكثر المشرعين حكمة يقولون بأنه لمصلحة الناس ينبغي في الغالب أن نخفي عنهم هذه الحقائق، ويسمون «سياسة حسنة» تلك التي تعمل على ألا يشعر الشعب بحقيقة الظلم الواقع عليه، وأن هذا الظلم الذي سبق أن تدخل في المجتمع بدون سبب فأنه قد أصبح بمرور الزمن معقولاً، ومسبباً، ومن ثم يجب ألا نجعل منه أمراً مكرساً، ومحققاً، أبدياً. وذلك بأن نخفي بدايته إذا أردنا ألا ينتهي أمره في الحال.

وهذا هو ما يعنيه «بسكال» من خواطره في السياسة فهو يرى أن القوانين التي تكرس الأمر الواقع، أو العرف يجب ـ إذا أردنا الاستقرار في الدولة ألا نناقشها، وألا نتحرى أسبابها فقد تتسرب الأفكار التي يتبناها هؤلاء المفكرين إلى الشعب فيثور للقضاء على النظام كله، ولكن الحكمة تقتضي أن تخفي

عنه حقيقة هذه القوانين القائمة على العرف؛ وبدايتها كعرف ظالم ذلك أنها متى دخلت في الممارسة الاجتماعية أصبحت أمراً مقبولاً بعد ذلك مهما كان من حقيقة عدالتها.

الحق أن اللحظة التي نحاول فيها تحري القوانين من بدايتها ـ كعرف ظالم ـ فإن مصيرها محتوم إلى الزوال، والانقضاء، ومن ثم القضاء على الدولة أي الثورة.

والأمر الذي لا شك فيه أن «بسكال» يعطي لنا إشارات، ولمحات سريعة عن العدالة الحقة، ولا يلبث أن يتراجع محتمياً بالعرف، والتقاليد فبدلاً من أن يقوم القانون على العدالة الحقة يبرز «بسكال» قيام القوانين على العرف حتى يستقر نظام الدولة، وهنا يبدو الحذر الشديد في تراجعه الذي يتسم بروح الخوف من الثورة، والقضاء على النظام.

وربما أشارت هذه الخاطرة بوضوح إلى ظروف الفيلسوف العصرية ولا سيما في الجانب السياسي ـ التي سبق ذكرها ـ فقد عاش الفيلسوف في عصر مضطرب قلق تنازعت فيه السلطات. واختلف فيه الحكام، فقد عاصر عهد «لويس» الثالث عشر، ووزارة «ريشيليو»، ثم عهد «لويس» الرابع عشر، ورأى ظروف كل عصر على حدة ثم أحس بالاختلاف البين بين هذين العهدين.

ولقد أسهمت المؤثرات المعاصرة له في تكوين عقيلته وتنمية نظرته السياسية للحكم، والسلطة وللقوانين، والعدالة.

وإذا تعمقنا مفهوم الخاطرة فسوف نجد رؤية بسكالية لحالات الثورة والانقلابات، وكيف تهدم العرف المتعارف عليه، ولذلك فإنه يوجه نداء للإنسان بأن ينظر بفهم ووعي كامل لمصدر هذا العرف، والقوانين السائدة وما يستتبع ذلك من احترام قوانين بلده، والتمسك الشديد بالعدالة. وهو يلتقي في هذا الاتجاه مع ما ذكره «ديكارت» في «الأخلاق المؤقتة» من وجوب احترام الفرد لقوانين بلده ومجاراته لعرفها السائد والتي كان هدفه منها منح فرصة له للتصرف في حياته عندما تبطىء أحكام العقل، وكان هذا المبدأ أول مبادئه في الأخلاق المؤقتة حيث يقول فيه: «يجب على الإنسان أن يخضع لقوانين بلاده وعاداتها وأن يؤمن بدينها الذي وجد نفسه عليه، كذلك أن يجاري العرف، والأوضاع القائمة»(١).

ويذهب «بسكال» إلى أن القانون من وضع العقل؛ ولذا فإنه يقبل الأحكام القانونية التي تضع الحدود في المجتمع، يقول في هذا الصدد: «يمتلىء العالم بالمثل الطيبة التي لا ينقص إلا تطبيقها، فمثلاً ليس هناك أدنى شك في أننا يجب أن نضحي بحياتنا من أجل الدفاع عن المصلحة العامة، وأنه من الضروري ألا توجد مساواة بين الناس، فهذا صحيح، ولكن ما أن تتم الموافقة على هذا حتى ينفتح الباب على مصراعيه ليس إلى أعلى درجات القهر فحسب، بل إلى أعلى ذرى الطغيان. ينبغي إذن أن نخفف من وطأة العقل قليلاً، لكن هذا سوف يفتح الباب على مصراعيه إلى فوضى لا حدود لها، وهذا يلزمنا بوضع حدود بين الأشياء، فلا يحدث ذلك، وعندئذ تصبح القوانين هي محاولة لوضع هذه الحدود بين الأشياء، لأن العقل لا يستطيع ذلك»(٢).

---

(١) Descartes, R; **Dis course de la methode** par T. V. charpentier, Paris 1918 regle 1 p. 69. P. p. 71 — 74.

(٢) **Pensees** pen N 297. p. 181.

وهكـذا يتبين لنا من هـذا النص أن المثل العليـا الأخلاقيـة موجـودة في عالـمنا ولكننا لا نطبقها في الغالب، فنحن مثلاً نقدم التضحية بأنفسنـا من أجل المصلحة العامـة، ولكننا لا نضحي بهـا من أجل الـدين مع أن هـذه التضحية تعد من أسمى المثل الطيبة التي يجب أن نترسمها.

ويتناول «بسكال» فكرة عدم المساواة بين الناس فيرى أنها موجودة وحقة ولكن إذا سلمنـا بها فسـوف نجد البـاب مفتوحـاً للقهر، والـطغيان فكـأن هذه الفكـرة تؤدي في الغالب إلى الـطغيان. ومـع أن الفيلسوف يـرى أن هذا أمـراً واقعيـاً حقاً وهـو يذهب إلى ذلـك تجنباً لثـورة الأرستقراطيـة والنبـلاء والنـظام الملكي في فرنسـا، وهو نـظام يـرسي دعـائم عـدم المساواة بين الناس.

وفي ضوء ما سبق فإنه يتجـه إلى ضرورة وجـود مبدأ عـدم المساواة لأن ذلك أمر حقيقي بالنسبة لواقع عصره غير أنه يمهد السبيل، وبطريق غير مباشـر لكي يعطي لنا انطباعاً بأن المساواة يجب أن تكون هي المثـل الـذي يحتـذيه. وهـو بهذا يمهـد لكتـاب «روح القـوانين» عنـد مـونتسكيـو[1] Montesquieu. (Charles de)(١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) فنراه يستطرد إلى إثـارة فكرة المسـاواة فيقول بأن الموافقة على فكرة عدم المساواة ستفضي بالمجتمع إلى الطغيان ـ فيكـون الجواب على هذا: إنه ما دامت عـدم المساواة تفضي إلى الـطغيان فـأنه لكي

---

(١) عالم اجتماع فرنسي وأحد رواد الفكـر السياسي المشهـورين. انتقد الحكم المـطلق، وحاول تفسير أصل الدولة، وطبيعة القوانين، كما كان واحداً من مؤسسي نظرية الحتمية الجغرافية التي ترى أن أخلاق الشعوب، وطابـع قوانينهـا تحدده ظـروف المناخ والتـربة والمساحة في الإقليم من أهم آرائه السياسية نظريـة فصل السلطات، وتشجيعـه للحكم الملكي الدستوري.

أهم مؤلفاته: رسائل فارسية (١٧٢١) — Des Lettres Persanes

وتأملات في أسباب عظمة وتدهور الرومان (١٧٣٤) — De la Grandeur et de La Dècadence Des Romains

وروح القوانين ـ كتابه الشهير ـ (١٧٤٨) — L'Esprit des Lois.

نتخلص منه يجب علينا أن نتمسك بالمساواة وهذه هي النتيجة العادلة التي وضعها جدل عدم المساواة.

كما يذهب في هذه الخاطرة إلى القول: بأننا يجب أن نخفف من وطأة حكم العقل الذي سيصل به الأمر إلى الضياع، والفوضى لأنه لن يقابل حدوداً في الأشياء إذ هو الذي يضع الحدود، ونحن مطالبون بحكم العقل أن نضع الحدود؛ ثم تأتي القوانين لكي تطالب باحترام هذه الحدود.

ولكن العقل عن طريق القانون الطبيعي لا يستطيع أن يشعر بالأسى، والألم ويعني ذلك أن القانون لما كان من وضع العقل فأنه يقبل الأحكام القانونية التي يطيعها الناس مقتنعين من حيث أنها تضع الحدود في المجتمع التي إذا ما تخففنا من وضعها حدث الفوضى.

وهكذا نرى أن «بسكال» رغم أنه يوحي بفكرة عدم المساواة بعد أن حبذ وجودها في عصره نجد أنه يتمنى اتجاهاً مطلقاً نحو المساواة المطلقة فهي تعني في نظره الحرية المطلقة، وعدم التزام الحدود بين فئات الناس في المجتمع، والمساواة بين العامة، والخاصة. بين العلماء، والجهال. بين المؤمنين، والملحدين. بين الأمراء، والرعاع.

وهكذا أصبح تخوفه من حدوث هذه المساواة راجع إلى الشعور العام في العصر الذي كان يعيش فيه، وهو شعور الإيمان بالنظام الملكي، وبالأرستقراطية الوراثية، أو بآخر مظاهر عصر الإقطاع.

ولكن يلاحظ من ناحية أخرى أنه رغم توجسه خيفة اهتزاز النظام الملكي الذي يعيش في ظله، وهذا الأمر يتضح من قبوله لفكرة العدالة النسبية، واستمرار البيروقراطية السياسية إلا أنه يتجه اتجاهاً آخر شبه مستور وراء هذا الاتجاه الظاهر كما سبق أن بينا فهو ينشد المساواة الحقة، والعدالة الكاملة، والديمقراطية الرشيدة البعيدة عن ألوان العنت، والظلم والتحجر.

وعلى هذا النحو نجده مؤمناً بالعدالة والمساواة والديمقراطية فهو يرى أن الشعوب لا يمكن أن تؤمن بالقوانين إلا إذا كانت عادلة يقول: «لا تخضع الشعوب للقوانين ما لم تعتقد بعدالتها ولهذا فمن الخطورة أن نخبرهم بأنها ليست كذلك بل يجب أن نحثهم على طاعتها تماماً كما نطيع رؤسائنا ليس لكونهم عادلون ولكن لكونهم رؤسائنا، والحق أنه إذا استطعنا فهم هذا الأمر الذي هو تعريف العدالة فسوف نتجنب كل ثورة»(١).

ومن تحليل هذا النص يتبين لنا أن «بسكال» يهتم بعدالة القوانين فيشير إلى أن ما تنطوي عليه القوانين من عدالة هو ما يدفع الشعوب لاحترامها والامتثال لها. ولذلك فأنه يطلب من ذوي السلطة أن يوصوا بإصدار قوانين عادلة، وشريفة حتى يتسنى للجماهير أن تؤمن بها.

وقد بين قيمة إيمان الشعوب، وإقتناعهم بالقوانين وأهمية الاعتقاد في خاطرة له بعنوان السلطة «autorite»» يقول فيها: «ليس كل ما تسمعه يكون أساساً لتصديقك، بل أنه يتعين أن يكون تصديقك حينما تضع نفسك في حالة كما لو كنت لا تسمع أي شيء آخر غير صوت ضميرك فإن هذا هو قبول نفسك من نفسك، والصوت الدائم لعقلك، وليس صوت الآخرين هو الذي ينبغي أن تضعه محل تصديقك الذي هو أمر مهم، وستنشأ عدة متناقضات تبدو كما لو أنها صحيحة، وإذا كان كل ما هو قديم يصبح قاعدة لاعتقادنا فإن القدماء سيصبحون، وكأن ليس لديهم أي قاعدة للإعتقاد وما القول إذا كان القول عاماً، أو أن الناس اندثروا... أنه لكبرياء، واعتزاز خاطىء.. لترفع الستار لكي ترى هل ينبغي لك أن تصدق أو تنكر أو تشك، وهل سوف لا تكون لدينا أي قاعدة على هذا النحو. نحن نحكم على الحيوانات بأنها تجيد

---

(١) **Pensèes**; pen N 326, P. 188.

فعلها بقدر ما يصدر عنها! فهل لا يكون ثمة قانون، أو قاعدة للحكم على البشر فيما يفعلون، إن النفي، والتصديق، والشك هي بالنسبة للإنسان كالمتسابق على صهوة جواده، ومن ثم فهل ينبغي عقاب كل المخطئين»[1].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أنه ينبغي على المرء ألا يصدق كل ما يسمعه أو يتلقاه من مبادىء، وشعارات عن الآخرين وكأنه يشير هنا إلى الأوامر، والقوانين التي تصدرها الدولة أي السلطة الحاكمة، والتي يقررها بعض المفكرين الضالعين مع الدولة، والمحبذين لسلطتها. ولقوانينها، وأفضل من ذلك عند «بسكال» أن يجرد المرء نفسه من كل ما يسمع من الآخرين، ولا يستمع إلا إلى صوت ضميره أي ذاته، ويصم أذنيه عن كل ما يتلقاه عن الآخرين، فإذا رأى بنفسه أن القوانين المطبقة، والنظام بأكمله يستند إلى العدالة يسرع إلى تصديقه، وقبوله فكأنه أيضاً يفترض أن النفس بطبيعتها تستطيع ـ إذا لم تتأثر بآراء الآخرين ـ أن تصدر أحكاماً سابقة بفطرتها السليمة وهذا هو ما يدعو «بسكال» الناس إليه.

وهنا نجد كيف أنه يعود ثانية إلى الرمز الخفي فيما يختص بعدالة القوانين التي تفرضها السلطة على الناس في المجتمع فهو يرى ضرورة إيمان الناس بعدالة هذه القوانين غير أنه يتحفظ فيقول: «إن على المهيمنين على الحكم أن يقنعوا الناس عامة بعدالتها وإلا فإن الشعب سيتجه حتماً إلى الثورة إذا أحس باهتزاز العدالة فيما يصدر عن الدولة من قوانين فكأنه يهمس في هذه الخاطرة بصوت خافت إلى أن عدالة القوانين في الدولة. ليست ذاتية أي أن القوانين نفسها قد لا تكون عادلة عدالة مطلقة، فعلى المسئولين أن يعرضوا لها، ويوحوا إلى الشعب بأنها عادلة حتى يستطيعوا أن يسيطروا على مقاليد الأمور في المجتمع. وهنا تبرز القوة الدعائية للدولة من حيث إنها تفرض

---

(١) Ibid pen N 260. p. 165.

قوانينها التي تضعها، وتحاول تفسيرها من جانبها بأنها عادلة، وهذا الإيحاء بالعدالة إنما يكون من جانب أولي الأمر فقط فليست هناك آراء حول هذه القوانين، وعدالتها من الشعب، أو من أفراده المفكرين الأمر الذي تنتفي معه الديمقراطية التي تتطلب حرية الكلمة، ووجود آراء متعددة حول مفهوم العدالة، والقوانين التي تصدرها الدولة، فلا يقتصر الأمر على إصدار القوانين من جانب واحد ثم الإيحاء بعدالتها. وعلى الشعب أن يتقبل كل ما تقوله الدولة عنها، وأن يخضع لها دون معارضة ما. الأمر الذي قد يريح أعصاب الحكام من الملوك في عهده، ولكنه لا يعطي للشعب حقوقه في الحرية والديمقراطية، وعدالة القوانين المطلقة.

والخلاصة أن «بسكال» يعرض في بعض خواطره للعدالة فيرى أن العدالة الحقة يجب أن تستند إلى العقل، ولكنه احتراساً منه، وتخوفاً من السلطة القائمة نراه يذهب إلى أن ما يطبق في المجتمع عدالة نسبية تستند إلى العرف، والتقاليد السائدة في كل مجتمع وأنه لكي يستجيب الناس إلى القوانين الصادرة في ظل مفهوم العدالة النسبي يتعين على الحكام أن يوحوا إلى شعوبهم بعدالة هذه القوانين، فإذا لم يفعلوا ذلك ولم يخضع الشعب لهذا الإيحاء من جانب السلطة القائمة فأنه سيلجأ إلى الثورة، وينبغي استقرار الأمور، وأمن البلاد.

وهكذا فإنه يشير من بعيد وفي حذر إلى مفهوم العدالة الحق الذي يرتبط بمعنى الديمقراطية الحقة فيرى أن العدالة في ظل الديمقراطية إنما تقتضي ألا ينفرد الحاكم بإصدار القوانين، بل ينبغي أن يحترم آراء الشعب، وأن تكون للشعب سلطته وحريته في الاعتراض على القوانين، وإبداء الرأي حولها، بل وأن يكون إصدار القوانين من سلطاتها، وهذا في نظره هو التطبيق الحق لمعنى الديمقراطية التي تستند إلى العدالة القائمة على العقل، وليست على الأهواء، والعواطف كما يفعل حكام عصره معبراً عن ذلك: «لا يمكن أن

يسمع في واحدة من أفكاري عن الدولة لهجة الشخص الذي يتحدث كسيد، ويوعظ من أجل الخضوع للذين يرى أنهم غير قادرين على حكم أنفسهم»[١].

٣ ـ العدالة، والقوة: ـ

أسهب «بسكال» في بحثه عن العدالة، وصلتها بالقوة فرأى أن القوة لازمة للعدالة التي تعجز بدونها فهي تظهرها وتحميها. كما أن القوة تستبد بدون العدالة. يقول «بسكال»: ـ من العدالة أن يتبع ما هو عادل، ومن الضروري أن يتبع الناس عدالة قوية، فالعدالة عاجزة بدون القوة، كما أن الأخير طاغية بدون الأولى، والعدالة بدون القوة متناقضة لوجود الأشرار»[٢].

ومن تحليل هذه الخاطرة يتضح لنا أن العدالة تصبح عاجزة بدون القوة، كما أن القوة بدون العدالة تصبح طاغية Tyrannique والعدالة بدون القوة متناقضة contridete ذلك لوجود الأشرار Mèchants.

وهكذا يدعو «بسكال» إلى استتباب العدالة مع استخدام القوة، يقول في نص له: ـ «تصبح العدالة بدون القوة متهمة accusèe، ومن ثم يجب توفيرهما معاً، ولا يحدث ذلك إلا إذا كان ما هو عادل قوياً، وما هو قوي عادل، ولما كان التوصل إلى القوة أيسر على الإنسان من تطبيق العدالة التي تأخذ في ممارستها جدلاً ومناقشة فقد تصور الإنسان أن القوة تناقض العدالة

---

(١) **Pensèe,** pen N 133, p. 101.

(٢) Pensèe 298 — P. 298.

«Justice — force il est juste que ce qui; est juste soit suivi, il est necessaire que ce qui est le plus fort soit suivi la justice sans force est contredite parce qu'il ya toujours des mèchants»

وتعدها حائرة، . . وهكذا فحين عجزت القوة عن جعل العادل قوياً فقد لجأت إلى جعل القوي عادل»[1].

وهكذا فأنه يرى أنه لا عدالة بدون قوة تساندها لأن الناس مجبولون على الخروج عن القانون خضوعاً لأهوائهم، واستجابة لمصالحهم، ومن ثم فقد أقيمت في المجتمع نظماً للعدالة كالمحاكم، ومؤسسات الردع لكي تضمن تطبيق العدالة بالقوة، لأن الخصوم في أي نزاع لا يستجيبون جميعاً لمفهوم العدالة طواعية، ودون التزام ولهذا فإن سلطة الدولة هي التي تكره المعتدي محل مقبول الحكم لإدانته، وإعطاء صاحب الحق حقه، وكذلك فإن مفهوم العدالة في المجتمع ربما تتهدده سلطة خارجية ومن ثم فإنه لا يمكن حماية العدالة، واستقرار الأمن في الدولة بدون قوة ترد المعتدي الخارجي.

وإذا كانت العدالة بدون القوة تمثل أمراً لا جدوى من وراءه، بل قد يتلاشى مفهومها في المجتمع بسبب أعمال الأشرار، والمنحرفين الذين لا رادع لهم إلا بالقوة وعلى العكس من ذلك فأنه يسود الطغيان إذا سيطرت قوة على المجتمع بدون استناد إلى مبادىء العدالة، فتنتقي الحرية، والعدالة، والديمقراطية، وفي هذه الحالة ـ نجدها ـ القوة ـ تدعي لنفسها، أنها حاصلة على العدالة وهذا أمر معكوس، ويتحقق هذا الوضع في ظل حكومة استبدادية تصدر القوانين، وتلزم الناس بها ومع أنها تكون قوانين جائرة، وظالمة إلا أن الدولة توحي إلى الناس كما سبق أن ذكرنا في الخواطر السابقة بأنها عادلة، ومن البديهي أن هذا الإيحاء الصادر من الدولة المستبدة لا يمكن أن يحيل القوانين المستبدة الصادرة عن القوة إلى قوانين عادلة لأن العدالة التي تلصق بها حينئذ تكون مزعومة، ومفروضة، وتعسفية وكأن «بسكال» يردد هنا تماماً ما سبق أن أشار إليه من أن الحاكم المستبد قد يصدر قوانينه، ويفرض إطاعتها

---

(١) Ibid. pen N 297, p. 149.

على الناس. واهماً إياهم بأنها عادلـة، وفي مصلحتهم، والحق غير ذلـك فهي مـا دامت قد صـدرت عن الحاكم وحـده بدون مسـاهمة من الشعب فـإن ذلك يجعلها جائرة، وبعيدة عن العدالة.

والحق أنه إذا كانت العدالة، والقوة مطلوبتين للحياة السياسية، ولما كنا عاجزين عن خلق قوة تخضع للعدالة فـإنه من العـدالة أن نتمسـك بالقـوة La forceوحيث أننا من جهة أخرى لا نستطيع أن نقوي العـدالة فقـد بررنـا القوة حتى يتسـاوى كـل من العـادل والقـوي معـاً، إن قـوانين البلد Les lois du paysهي القواعد الأساسية الـوحيدة، وبـدون شك فـإن المساواة في الملكيـة شيء عادل.

والحق أنه بما إننـا غير قـادرين على خلق قوة تخضـع للعدالـة فأنـه من العدالة أن نتمسك بالقوة، وبما أننا لا نستطيـع أن نقوي العـدالة، فقـد برزنـا القوة حتى يتساوى العادل، والقوي معاً ويسود السلام الذي يعـد الخير الأعلى والأسمى[1] Souverain bien.

وهكذا يقدم لنا «بسكال» تبريراً للقوة التي تتلائم مع العدالة فهو يرى أنه لا يمكن للعدالة ذاتها أن تخلق قوة ومن ثم فهو يفترض أن هناك قوة تتمثل في سلطة الدولة، وفي قوانينها المرعية، وإنه لكي تتحقق المساواة بين الناس فأنه يتعين أن تتبنى الدولة العـدالة، ومفـاهيمها حتى يكـون هناك تـوازن بين القوة والعـدالـة، هـذا التـوازن الـذي لا يسمـح للقـوي بـأن يعتـدي على أمـلاك الضعيف، أو لـلأقويـاء بأن يـدخلوا في صراع بعضهم مـع البعض الآخـر مـا دامت العدالة راسخة، ومكفولة للجميع.

ويشعر القارىء لهذه الخاطرة بأن «بسكـال» لا يريـد أن تختص القوة أو

---

(١) Ibid secv pen N 299 p 149

السلطة وحدها بإرساء قواعد العـدالة على سبيـل اشتقاقهـا من القوة ذلـك أنها ستكون عدالة عوجاء وأقرب إلى الـطغيان مـا دامت القوة هي التي تلوح بهـا، وتـطبقها، ومن ثم فهـو يرى وجـود القوة في مقـابل العـدالة، وكـأنهما أمـران مستقلان أي يقوم كل منهما بذاته بـدون تأثيـر من الآخر حتى يشعـر المجتمع بالاستقرار نتيجة للتوازن المنشود بين القوة، والعدالة.

ومع إيمانه «بالعـدالة إلا أنـه يذهـب إلى أهميـة القوة، والعـلاقة الـوثيقة التي تربطها بالرأي من حيث إن الرأي هو الذي يصدر عنه الفعل ثم تنفذ القوة بعد ذلك، ألا أن «بسكال» مع ذلك ينصح بأن يكون المرء ليناً، فـلا أن يكون جامد فيكسر ولا رخواً فيعسر، يقول في هذه المناسبة: ـ «إن القوة وليس الرأي هل ملكة العالم، ولكن الرأي هو الذي يستخدم القوة، والقـوة هي التي تنقذه أمـا اللين Molesseفأنـه لـطيف بحسب رأينـا، وبحسب رأينـا نحن نعجب أو نستحسن أن يكون المرء ليناً لأن هذا الشخص اللين يستطيع أن يمسك العصا من منتصفهـا ويستطيـع أن يرقص وحـده على الحبـل، وسـوف أقـودهـا حملة شعواء على هؤلاء الذين يزعمون بأن هذا ليس أمراً جميلاً»[١].

والـواقـع أن بسكـال لا يكتفي بـالإصـرار على وجـود تـوازن بين القـوة والعدل، ولكنه يؤكد على ضرورة وجود الرأي، إذ أن تعدد الآراء في المجتمع هو السمة الأسـاسية للديمقـراطية، وبـدون الرأي تصبـح العدالـة جوفـاء، ولا معنى لها، وتظهر القوة لتستبد بتفسير وحيد لمفهوم العدالة كما تراهـا الدولـة، وهذا تكريس للطغيان رغم وجود العدالة إسماً:

---

(١) Pensèe 303, p. 180.

وهذا هو النص بالفرنسية:

«La force est la reine du monde et non pas de la force —c'est la force qui faut parce qu'il voudra danser l'opinigon la mollesse est belle selon notre opinion pourquoi ser sur la corde sera seul et je, ferai une calal le plus forte de gens qui diront que cela n'est pas beau».

ومع ذلك فإن «بسكال» يعود إلى موقفه الحذر فيتكلم عن ليونة أصحاب المـواقف، وإن الإنسـان، أو صـاحب الـرأي لا بـد أن يمسـك العصـا من منتصفها، وفي هذا القول تعبير مخلص عن موقفه نفسـه إذ إنه في خـواطره لا يـطالب جهرة بـالديمقـراطية Dèmocratie وبضـرورة خضوع العـدالة للرأي، وليس لأهـواء الحكام، ونـزعتهم الشخصية، بـل يـرى أنـه يجـب أن لا نقف موقفاً صلباً من الحكام، بل يحاول أن يسلك طـريقاً وسـطاً بين هؤلاء الحكام المستندين إلى القوة، وبين الشعب صاحب الرأي في تفسير مفهوم العدالة.

والأمر الذي لا شك فيه أنه إنما يعبر عن روح العصر الذي كانت تكتنفه عوامل الاستبداد، والطغيان السياسي ـ فكان لا بد من أن يعرض لآرائه الحـرة في تلصص ظـاهر مـع عـرضـه لمـوقف الحكـام جنبـاً إلى جنب حتى لا يتهم بالهجوم على سلطة الدولة المستبدة. وبعد أن يشير إلى مسألة القوة، والعدالة يعود ويطرح موضوع حسن النية، وكيف أنه لا يمكن أن يكون تكأة لتبرير عدم دفـاع الإنسان عن حقـه الذي سلب منـه فيجب أن تكون هنـاك قوة للحصـول على الحق حيث إن في هـذا المجـال لا تصلح النيـات الحسنـة، وفي هــذا الصدد يقول «بسكال» تحت عنوان «العقل السليم» أنهم مضطرون إلى القـول بأنكم لا تتصرفون بحسن طوية «bonne poi»إنـي أتوق إلى رؤية ذلـك العقل ذي الكبرياء محقراً مستجدياً لأن هذه ليست لغة إنسان متنازع على حقه، وهو يدافع عنه وبيده السلاح، والقوة فهو لا يلهو بقوله إننا لا يمكن أن نعمل بـدون حسن طوية، وإنما يعاقب سوء الطوية هذه بالقوة»[1] ويشير هذا النص إلى أن الناس دائماً ما يكونوا مضطرين للقـول بأننـا لا نعمل بحسن طـوية بـالسليقة، ويشكون أنهم من أجل هذا فإنهم لا ينامون الليل ولا يستريحوا، ولا يهدأ لهم بال، وإنه لهذا يرى أن عقولهم هذه هي التي تـدفعهم لهذا فيسخـر منهم ويود

(١) Ibid, Pen 388. p. 206.

أن يرى هذا العقل الذي يشمخ بنفسه في ثقة محقراً، ومستجدياً في حال عدم سلوكه الطريق الصحيح فإن الاستناد إلى حسن النية، أو عدمها لا يقـول رجل يود الناس انتزاع حقه منه وبدلاً من أن يدافع عن هـذا الحق بالقـوة يكتفي بأن يستند إلى حسن النية، ويتعين عليه أن يقضي على هذه النيـة السيئة بـالمقابلة بالقوة كأنه يريد أن يقول أن العقل السليم ينبغي أن يتصرف على أساس الحق فهو يمضي في طريق الـدفاع عنـه، واستنكار مـا هو غيـر ذلك بكـل قوة، أمـا النيات الحسنة فإنها لا يمكن أن تكون تكأة لتبرير عدم دفاع الإنسان عن الحق المغتصب، وقد يكون هذا القول مشابهاً لقول «شيكسبير» القائل بـأن «الطريق إلى الجحيم مفـروش بـأصحـاب النيـات الحسنـة، أي أن إهمـالنـا العقـل، والاستناد إلى النية الحسنة قد يؤدي إلى الوقوع في الضرر، والشر، والخطأ».

وهكذا فقد أحس «بسكال» في هذه الخاطرة بأنه قـد أفسح مجـالاً كبيراً لليونة، وعدم مواجهة أصحاب القوة المغتصبين صراحة، وأن ذلك إنمـا يحقق الضرر بأصحاب الحقوق نـراه في نصه الأخيـر يتراجـع في مواقفـه، وهذا هـو أسلوبه في كتابه «الخواطر» فبعد أن يعرض الموضوع يحس فيه بخطورة موقفه إزاء السلطات، فيمعن في إسترضاء السلطة الحاكمة وكأنه يبرر مشروعيتها نراه يعود لكي يستدرك اندفاعه في هذا الموقـف الممالىء فيعطي لنا انطباعاً جديداً بأنه سائر في طريق العدالة، والحق بالنسبـة للشعب وأنه لم يتخـل عن موقفـه الأساسي في المطالبة بالحرية، والديمقراطية والدليل على هذا أنه يـوجـه نقداً لاذعاً في هذه الخاطرة إلى هؤلاء الذين يصمتون عن المطالبة بحقوقهم استناداً إلى حسن نـواياهم تجـاه الدولـة، وأنهم يعتقـدون أن الـدولـة ستمنحهم هـذه الحقوق، وأن الأقوياء سيعطونهم حقوقهم طواعية، ولكن هذه النـوايا الحسنـة تنطوي على إهدار لكـرامة العقـل، ولكبريـائه فلو فكـر هؤلاء الناس بعقـولهم لعرفوا أنهم لن يحصلوا على حقوقهم بسكوتهم، وإضمارهم حسن النية للدولة أو للحاكم، وسيستمر الحـاكم في الضغط عليهم، وإيقاع الـظلم والضرر بهم

مـا داموا صـامتين غير معتـرضين، وغير محكمين لعقـولهم استنـاداً إلى حسن نـواياهم في الـدولة، وسلوكهـا، وذلك لأن الحـاكم أحيانـاً ما يكـون مغـروراً بـذاتـه، وبسلطانـه وهـذا هـو أبشـع ظلم يمكن أن يقـع على الشعب، يلمـح بسكال إلى ظلم الحاكم في قوله: «إن أقصى ظلم يحدث إنما ينجم من وجود الغرور مع الشقاء»[1].

٤ ـ بسكال والديمقراطية:

رأينـا من العرض السـابق أن «بسكال» يؤمن بـدون أن يصـرح بـالحكم الديمقراطي القائم على العدل، وقد أشار إلى ذلك في نص له ينقد فيه النظام السياسي لليونان فيقول «إن صورة كل من أفلاطون، وأرسطو لا تتراءى لنا وهم في الثـوب الكبير في مسـرح العلماء، وقـد كان الـرجـال الشـرفـاء وهم مثـل الآخـرين كانـوا يتسامـرون مع أصـدقائهم، وعنـدما تصـديا لـوضع القـوانين، والسياسة فقد فعلا ذلك، وهما يتسليان وكانت هذه الفترة تتسم بقدر ضئيل من الفلسفة، والجدية في حياتهما ذلك أن أعـظم درجة في التفلسف إنمـا تتحقق في أن يعيش الإنسان في هدوء وبسـاطة، فـإذا كانـا قد ألفـا في السياسـة فإن ذلك كما لو كانا ينظمان مستشفى للمجانين، أو يضعان النظام لهـا، وإذا كانـا يريدان إبهامنا بأنهما حينما يتحدثان عن السياسة إنما يتحدثان عن عمـل عظيم انجزاه فما ذلك إلا لأنهما يعرفان أن المجانين الذين يتحدثون إليهم يظنون في أنفسهم أنهم ملوك، وأباطرة وهما يتدخلان في مبادئهم لكي يخففا من جنونهم حتى يصـلا إلى أقل درجـة مستطاعـة من الشر»[1]، وهنـا نجـد أن «بسكـال» يهاجم كل من أفلاطون، وأرسطو فيما وضعاه من فلسفة للسياسة ويقول لنا أن

---

(١) Ibid pen N 214. p. 145.

«Injustice» que la «presoption soit jointe à la misère c'est une extreme injustice».

الناس يظنون أن هذين الفيلسوفين في أعلى درجة من العلم ولكنه يقول أنهما كانا يتسليان فيما كتباه في السياسة، وأنه كان بمثابة لهو، أو لعب بالنسبة لهما لأن الكتابة في السياسة ليست من الكتابة الجادة، ولهذا فأنه يقول أن ما كتباه في النظم السياسة إنما لتنظيم مستشفى المجاذيب فأنهم يحاولون إقلال القدر الناتج من جنون الأفراد بما يرسمونه لهم من نظم تريحهم كمجانين يشعرون بأنهم ملوك، وأباطرة، وهذه الخاطرة إنما تتجه إلى نقد كل مزاعم الذين ينتقصون من الديمقراطية، لأن كل من «أفلاطون» و «أرسطو» قد هاجم الديمقراطية واستند إلى دساتير المدن اليونانية في الإعلاء من شأن الحكومة الأرستقراطية، وإهدار كرامة الشعب فأفلاطون يجعل المثل الأسبرطي في النظام السياسي قاعدة يحتذي بها، وأرسطو يشنق السياسة كعلم عملي من الواقع فينتهي كل منهما إلى نبذ حكم الشعب، وحكم الطغيان سواء كان عسكرياً أم مدنياً فينتهيا إما إلى حكم الأرستقراطية المستبدة، أو إلى حكم الفرد الفيلسوف كما يقول «أفلاطون»، ولذا فإن هذه الخاطرة التي تدل في معناها على نقد «بسكال» «لأفلاطون» و «أرسطو» لأنهم ينتقصون من الديمقراطية، ويهاجمونها إنما تعبر عن اتجاهه الخفي إلى الديمقراطية، وهذا يؤشر إلى استنكاره لحكم الطغيان الذي يقول عنه في خواطره: «إن الطغيان إنما ينبع من الرغبة في السيطرة العالمية (الكلية)، وخارج نظامه»[1].

وعلى هذه النحو فأنه يستنكر حكم الطاغية الذي لا يكفيه أن يسيطر سيطرة تامة على كل ما حوله فحسب، بل يطمع في أن تكون له السيطرة الكاملة على أبعد مما هو حوله أي أنه يتمنى أن لو كان هناك ما هو خارج نطاق العالم لكي يستولي عليه، وهذا يعني أن طغيان الطاغية لا يقف عند

---

(١) Pensée. 332, P. 190.

وهذا هو النص بالفرنسية:

«La Tyrannie consiste au desire de domination universelle et hors de son ordre».

حدود، وهذه إشارة إلى أن الطاغية حينما يطغى لا يتذكر، أو لا يضع الله في حسبانه فكأنه لا يضع حدوداً لقهره، وسيطرته على الناس حتى ولو كانت هذه الحدود إلهية، أو من سلطة سماوية أعلى، فطغيانه يتجاوز كل الحدود.

وخلاصة القول أن «بسكال» في استعراضه لآرائه في السياسة في عدة خواطر متناثرة كان يحاول بقدر الإمكان ألا يواجه بصراحة نظام الحكم القائم في عصره على الرغم من أنه أثبت عيوبه وسلطاته التي كممت أفواه الناس، وأوقعت الظلم بهم، ودفعتهم إلى الحرب، والمنازعات ويلاحظ من ناحية أخرى أن البلاد في فرنسا كانت قريبة العهد بعصر الإقطاع على الرغم من أنها كانت تتقدم حديثاً قدماً في طريق حماية الفرد من أي استغلال قريب، ولهذا فأنه يرى أن النظام السياسي الديمقراطي هو حكم الشعب لنفسه، وهو يوجه نقداً لاذعاً إلى الطغيان مشيراً بذلك إلى ما أورده «أفلاطون» عن الطاغية في الجمهورية من أنه جلاد سارق لأموال شعبه، ومستبعد للأشراف مقرب للعتقاد، والمنافقين لا يخضع لأي قانون، ويكون كالسوط الذي يلهب ظهور رعاياه دون شفقة، أو رحمة، بل أنه يذهب في تصويره للطاغية، والطغيان إلى أبعد مما ذهب إليه أفلاطون فهو يصور الطاغية في صورة من لا يحترم حتى الأوامر الإلهية أي من لا يكترث بالدين أو بأوامره ونواهيه.

ويتبين لنا من نقده السابق وجود إشارة خفية لاذعة توضح أن طغيان الملوك في عصره يفقدهم دعواهم بأنهم يحكمون بتفويض إلهي إذ كيف يصح هذا، وهم لا يكترثون بأوامر الله، ونواهيه ولا يرعون الناس كما يأمرهم الكتاب المقدس، ومن ثم فإن «بسكال» يوجه نقداً عنيفاً إلى هؤلاء الحكام لأنهم من ناحية لا يحترمون قواعد الديمقراطية كما أوجدها الناس بما تتضمنه من عدل، وحرية من ناحية، ومن ناحية أخرى فهم لا يطبقون تعاليم الله التي أمر بها ومع ذلك يزعمون بأنهم يحكمون باسم الله، ولعلنا نشير هنا

إلى أن «بسكال» حينما يعرض للنظام السياسي في عصره إنما يخضع لفكرته الأساسية التي أشرنا إليها فيما سبق وهي إيمانه بامتلاء الواقع بالمتناقضات، ولما كان العمل السياسي هو أقرب إلى حياة الناس من أي شيء آخر لهذا فإن الممارسة السياسية للدولة على رعيتها ينبغي أن ندخلها في ضوء فكرته عن جذرية المتناقضات في حياة البشر، والتناقض هنا ينشأ من أنه، حينما يعرض الواقع السياسي يرى أن القوانين إنما تصدر عن العرف، والتقاليد السائدة في المجتمع، وأن هذا هو مفهوم العدالة عند السلطة القائمة. وقد أشرنا إلى أنه كان يتكلم بتحفظ شديد من هذه الناحية خوفاً من بطش حكام عصره، ولكنه يلقى بذور الديمقراطية والعدالة، والحرية متناثرة في خواطره دون أن يجرؤ على أن يركز في الكلام عنها فيجمعها في خاطرة واحدة. فهو مثلاً يذهب إلى أنه على المرء ألا يصدق إلا بما يعرضه على ذاته ويقبله ضميره، وأن يكون تأسس هذا القبول على أساس من الإيمان الديني أي مخافة الله، وحب البشرية، ونجده تارة أخرى يربط القانون بالعدالة الحقة، ويرى أن القانون الذي ينبغي إطاعته لا يمكن بالضرورة أن يكون هو القانون الذي يصدره الحاكم فحسب، بل يجب أن تتصدر العدالة أولاً، وأن تحميها القوة بحيث لا تطغى القوة على العدالة، وقد يتحفظ فيشير إلى أنه ينبغي أن يكون هناك توازن بين العدالة والقوة أي أن يكون هناك توازن بين السلطات التنفيذية، والتشريعية على ما سيذكره. مونتكسيو Montesquieu(١٧٦٥ ـ ١٧٣٢) فيما بعد. ولكن «بسكال» يتحسس طريقة إلى الديمقراطية. والعدالة متلصصاً. وفي حذر شديد لأن طريقه محفوف بالمخاطر. وهو يجعل ملاذه الأخير في المجال السياسي هو الإيمان الديني فهو نهاية مطافة الذي بدونه لن تتحقق السعادة في ظل أي حكم سياسي[1].

---

(١) فكأن موقف بسكال بعد إرهاصاً بما سيحدث في القرن الثامن عشر من محاولة إقرار الديمقراطية.

الفَصْلُ العَاشِر

مشكلة الجَمَال

* مقدمة

١ ـ التيارات الأدبية في عصر بسكال، وموقفه منها.

٢ ـ بسكال، وأدب الشعر.

٣ ـ أهمية دور بسكال في الأدب الفرنسي.

مقدمة :

كان لنشأة «بسكال» الأدبية أثر كبير على حياته، وخاصة بعد أن نمى فيه والده حب القراءة والشغف بالأدب بصفة عامة كما ساعدته ـ ظروف مجتمعه السياسية، والاجتماعية، والدينية في خلال القرن السابع عشر على احتواء الحركة الفكرية في ذلك الحين والتعبير عنها على نحو ما عبر عن حالة بلاده الفكرية في مختلف المجالات.

وإذا كان الفيلسوف قد تأثر بحالة مجتمعه الفكرية في مجالات العلم والسياسة فإن مجال الدراسات الأدبية كان قد لعب دوراً كبيراً في اتجاه فكره في هذا الميدان.

والذي لا شك فيه أنه لم يكن لأي مفكر في القرن السابع عشر من أثر على فكر «بسكال» بقدر ما كان «لكورني» Corneille و «ديكارت» Descartes اللذان تعدى أثرهما عليه إلى التأثير في العصر كله.

وكان الأول أديباً، وكاتباً مسرحياً تشهد بذلك مسرحياته الرائعة التي شاهدها جمهور باريس ما بين عام ١٦٣٦م وعام ١٦٤٣ من أمثال سيد Le Cid أو سينا Cinna وهوراس Horace وبوليوكت Polyeucte، وقد صورت هذه المسرحيات الإنسان في حالة المثل الأعلى، الذي يجمع شخصيته صفتين هامتين يتمثلان في الشخصية المتكاملة هما: صفة الحرية الكاملة التي لا تضعفها العواطف، والإنفعالات وتقوم عليها في نفس الوقت محاولة

الاستفادة منهما، بل إنها تقوى بهما. ثم صفة حكمة النظر، ونور العقل وهما ما يهتدي بهما الإنسان إلى ما يحقق حريته، ولذا فقد صور «كورني» الشخصية الإنسانية وهي قائمة أو مؤسسة على صفتين رئيسيتين هما الحرية الكاملة، والحكمة العالية. فليس ثمة قيمة للحكمة بدون الحرية أي أن يكون الإنسان حراً ـ كما أنه لا قيمة للحرية بدون أن يكون متمتعاً بكامل حكمته العليا. ولذلك فقد صور في نهاية مسرحياته أن المثل الأعلى للإنسان هو البطل الذي هو الشخص الشجاع الحكيم، المتريث، المقدام، وهو كذلك العالم والمفكر الحر.

وهكذا استطاع تفكير كورني أن ينفذ إلى عقول المفكرين في هذا العصر ويلعب دوراً خطيراً وهاماً على مسرح الأحداث في ذلك الوقت.

أما العامل الفكري الثاني فقد تمثل في أثر فكر «ديكارت» الذي يتجه إلى الإعلاء من ثقة الإنسان في عقله، وحكمته ويحاول إبراز مسألة إرادة الإنسان وحريته الكاملة، فأصبح الإنسان الفاضل في تصوره هو الإنسان الأعلى إلا أنه لا يمكن أن يحقق هذه الصفة في ذاته ما لم يتحل بصفتين أساسيتين هما: العقل الواضح المتميز، والإرادة القوية، وهما صفتان تظهران في اتحاد، وانسجام من خلال الشخصية الإنسانية.

وللفضيلة عنده إسم خاص هي «الأريحية» أو «السماحة» «الكرم» La Generositéووفقاً لما تقدم فإن «ديكارت» يرى أن الرذيلة Viceهي الشر Malأما الخير فمبعثه نفوسنا تتوجه إرادتنا إليه إذا ما تحلت بالأفكار الصحيحة المتميزة الواضحة التي يؤكدها «ديكارت» في «المقال عن المنهج».

وهكذا نجد أنفسنا في مواجهة مفكرين عظيمين أثرا أعظم الأثر في فكر هذا العصر (عصر لويس الثالث عشر ووزارة رشيليو) فتصور المثل الأعلى

للإنسان الذي كان يتصوره الناس في عصريهما أروع تصور ومن ثم عبرا عنه خير تعبير ولا سيما الأول في صورة أدب نثري، أو شعري.

والحق أنه لم يستطيع أي مفكر آخر أن يترجم عن روح عصره مثلما فعلا هذين الشخصين.

ويبدو أن «بسكال» كان أديباً عبقرياً عبر عن أفكاره، ومشكلاته تعبيراً شخصياً خاصة وقد صاحبت فلسفته ظروف نفسية فقد نشأ يتيماً من الأم. ولم يناهز الثالثة من عمره، وعلى الرغم من ظروف مرضه المزمن الذي ظل يعاني منه طيلة حياته ـ كشلل نصفي، واضطراب معوي، وصداع شديد لا يحتمل ـ إلا أنه قد نبغ في مجالات العلم، والسياسة، والأدب.

١ ـ التيارات الأدبية في عصر بسكال، وموقفه منها

برغم أن «بسكال» كان واحداً من أكبر شعراء النثر في عصره بيد أنه كان يهاجم الشعراء ويتهمهم بأنهم أصحاب لغة مهنية La Langue Professionelle، لا تعبر إلا عن المهنة فحسب ومن ثم تفتقد إلى روح الشعر ولغته الساحرة. وهذا قد دفعه إلى اختراع لغة خاصة به La Langue Special. ومع أن موقفه في اختراع لغة خاصة به قد نتج عن أزمة الأدب واللغة في عصره غير أن بعض مؤرخي الفلسفة قد نبذوه بدعوى أنه كان أسيراً لفكر كورنيه وأنه لم يقرأ شعر جميع شعراء عصره، ومع نقدهم لأصالة «بسكال» في مجال الشعر إلا أنهم يعترفون له بالفضل الكبير في مجال التسامي بالحياة الخلقة الإنسانية العميقة.

يقول «بسكاف» في مجال الأدب: «شاعر وليس رجل شريف»[١]، وهو يميز في هذه الخاطرة بين الشاعر والرجل الشريف على غرار التقاليد المرعية في القرن السابع عشر فقد كان الرجل الشريف هو الملتزم بأخلاق العصر، الذي يتمسك بالمبادىء الثورية، ويحاول الدفاع عن حقوق المظلومين في مواجهة السلطة، ومن ثم فإن معنى الشرف هنا كان في أكثره سياسياً، واجتماعياً، وخلاصته إلتزام الرجل الشريف بأقواله وأفعاله وتنفيذ ما يعتنقه من آراء وما يدلى به من أقوال دون أي نقاش، أو تردد. أما الشاعر فأنه قد يكون رجلاً مجوناً، وعربيداً، بعيداً عن الفضيلة. ومع هذا فقد يكون على موهبة شعرية خارقة.

وهكذا فقد يكون الشاعر على موهبة شعرية خارقة كما يبني في مملكته الشعرية الخيالية عوالم كثيرة قد لا يكون لها وجود في عالم الواقع، وقد

(١) Les Pensées, Sec I Pen N 38 P. 60 « Poet non Hônnête »

يفصح عن أمراً آخر ولكن مجهوده يقف عند حد قريضة الشعر دون أن يملك المنازلة، أو أن يلتزم بتطبيق ما صرح به من آراء في مجال العمل، أو السلوك وهذا هو الفارق الأساسي بين الشاعر، والرجل الشريف.

٢ ـ بسكال، وأدب الشعر

كان «بسكال» شاعراً كلاسيكياً في مبادىء الفن فقد اهتم كشاعر بكمال الشكل؛ لأنه ينظر إلى التفكير باعتباره غير منفصل عن عمل الخالق، فأخذ يخلق بعبقريته اتجاهات جديدة، ويتعدى بقدرة رائعة كل المدارس إلى الحد الذي اعتبره الرومانتيكيون أنه واحد منهم [١].

وقد تميزت كتاباته في مجال الشعر والأدب بالفن والسحر وقوة الأسلوب وهذا يدل على أنه ملك أهم صفتين للكاتب وهما: خصوبة الاختراع، وثبات الذوق، وهما تجتمعان في توازن قلما يصل إليه أحد» [٢].

لقد كان الفيلسوف يشعر بموهبة الصورة المصحوبة بالفكرة فتتولد حرارة الشعور من إيحاء الفكرة التي تنبثق عنها صورة الشاعر مع أسلوب متميز بالثورة مليء بالحماس فهو يبحث عن الكلمة الثائرة، ويعطينا الإيحاء بأنه يجدها في اللحظة نفسها التي يصنع منها هذه الفكرة ويجعلها ضرورة ملزمة. فقد كانت الحياة عنده هي تحقيق عمل فني يسعى ـ قدر الإمكان ـ إلى الكمال» [٣].

لقد كان «بسكال» كاتباً عظيماً، وكان عمله العلمي والأدبي دافعاً وراء ما اتصف به من نوازع إنسانية، وأخلاقية يقول مينارد عنه: «إنه ليس الكاتب

---

(١) Jean Mésnard, **Pascal,** Hatier, Paris 1951. P. 186.

(٢) Beguin. Albert; **Pascal par lui mème** écrivains Toujours, Paris 1964, P. 88.

(٣) Ibid.

Ecrivainبـل الإنسان L'Hommeوهـو كـذلـك رجـل الشـرف، والمـذهب، والفضيلة [١].

L'Homme D'Honneur , De Doctrine et De Vertu

وبعـد أن عرضنـا لمقدمـة عن دور «بسكـال» في الأدب الفـرنسي نقـدم لبعض المسائل ذات الصلة بمجال الأدب كمسألة الخيال، الفصاحة، وكـذلك موضوع المشاركة الوجدانية، ومسألة الجمال، وغيرها من مسـائل تتعلق بهـذا المجال.

أ ـ موضوع الخيال Fantaisie

تعد مسألة الخيال من بين المسائل الهـامة التي يـطرحها «بسكـال» على بساط البحث في الأدب من خلال «خواطره» واعتبرها بـذلك لازمـة من لزومـه يقول في نص له: «الخيال هو ذلك الجزء الخاضع من الإنسـان، وهــو أصل الخطأ، والبطلان وبقدر ما يكون مضلاً فأنه لا يكون كذلـك على الدوام ذلـك لأنه إذا كان كذلـك دائمـاً فأنـه سيصبح قـاعدة لليقين معصـومة من الكـذب، ولكنه لما كان في غالب الأمر خاطئاً مبطلاً فهو لا يمنحنا أي علامة عن صفتـه التي يمكن التمييز بها بنفس النسبة بين الصواب، والخطأ»[٢].

ومن تحليـل هذه الخـاطرة لنـا اعتقاده في أن الخيـال يجعلنا نخـطأ في الغالب فهو ليس كذلك دائماً، ولو أننا عرفنا عنه الخـطأ الدائم لجعلنـاه معياراً للكذب، وجعلنا ضده معياراً للصواب.

معنى ذلك إننا نستطيع أن نميز بوضوح بين ما هو صواب، وما هو خـطأ ما دام الخيال لا يخـطأ أبداً في إرشـادنا إلى مـا هو خـطأ ولكن التمييز بينهمـا

---

(١) Ibid.

(٢) Pensées, Sec II pen N 82. P. 81.

ليس بهذه السهولة؛ فالخيال لا يستمر كـاذباً في معـظم الوقت فقـد يأتي وقت يكون فيه الخيال صادقاً (واقعي).

وتبرز أهمية الخيال عند الإنسان من خلال هذا النص كما تبرز مسئوليته عن الخطأ وربما تلمسنا من معنى هذه الخاطرة تشابهاً وتأكيداً لما ذهب إليه «ديكارت» في تأملاته عن خطأ الاعتماد على الخيال كمصدر من مصادر المعرفة، يقول في التأملات: «إن وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعها إلى الحواس، ولا إلى الخيال»[1]. والخيال وفقاً لما تقدم لا يعطي لنا الصورة الحقيقية عن الأشياء ويضخم ويصغر فيها بصورة غير واقعية. يقول «بسكال» في خطورة الخيال، وتزييف الواقع: «يضخم الخيال من الأشياء الصغيرة ويقدرها بصورة مبالغ فيها. وعلى العكس من ذلك فأنه يصغر من الأمور الكبيرة ليجعلها متفقة معه»[2].

هكذا فإنه يرى أن ملكة الخيال تلعب دورها في العقل، فتصغر الأشياء، وتضخمها حتى تتفق مع الفكر، وذلك مثلما نتحدث عن فكرة وجود الله وهي فكرة كبيرة، فإن الخيال يعمد إلى أن تتضاءل فكرة هذا الموجود حتى تصبح في مستوى مقاييس الخيال الإنساني وكأنه يريد أن يقوف: إن الخيال لا يصلح أن يكون منظاراً صادقاً للألوهية إذ أنه إنما يعمل على تصغير الوجود الإلهي ليكون شبيهاً بالوجود الإنساني، فالخيال عند «بسكال» وسيلة من وسائل العقل في تفهمه للأشياء بحسب حاجة الإنسان إليها، وقد عبر الفيلسوف عن ذلك خير تعبير في هذه الخاطرة حيث يقول: «إن الأشياء التي تستوقفنا وتستحوذ علينا تعجبنا كثيراً لأنها تخفي قدراً من الخير، وهذا الخير لا

---

(١) عثمان أمين: ديكارت، التأملات، ط رابعة القاهرة ١٩٦٩م ص ٨٨.

(٢) Pensées, Sec III. Pen N 84, P. 87.

يكون دائماً هو نوع من العدم الذي يضخمه خيالنا فيجعله كالجبل وفي جولة أخرى من الخيال نكتشف هذا الخير بدون مشقة»[١].

فنحن كثيراً ما نتمسك بأشياء ونتصور أن فيها خير لنا. والواقع أنها لا تكون خالية من الخير، لأن خيالنا إنما يضخم لنا هذا الخير ويجعله جبل وعندما يجعله في ضخامة الجبل نستطيع اكتشافه، ولذا فإن الخيال هو الذي يظهر القدر القليل من الخير ويجعله كالجبل ومن ثم يمكننا من سهولة اكتشافه وهنا إشارة إلى خداع الخيال الذي سبق «لديكارت» أن أشار إليه كما يشير النص من جهة أخرى إلى خطورة الخيال ومبالغته في تصوير الأشياء.

وهكذا يذهب «بسكال» إلى أن الخيال يعد مصدراً للتزييف في تصوير الأشياء كما أنه من جهة أخرى يعتبره لازماً لمجال الأدب، ولا سيما وأنه كان شاعراً كما لا يعد بحثه في موضوع الخيال مستغرباً لأنه كان عالماً، وصاحب تجربة علمية قائمة على نوع من الخيال هو ما يعرف بالخيال العلمي.

ولقد امتلأت نصوص خواطره من الموضوعات الأدبية والنثرية والشعرية، وما يتعلق بها من نواحي اللغة، والجمال والتنظيم وغيرها من مسائل ففي مجال اللغة نجده يبحث في الكتابة عن لغة جديدة خاصة في الشعر محاولاً مهاجمة خصومه فيقول: «لا يجرؤ أحد على القول بأنني لم أكتب شيئاً جديداً فإن وضعي للمادة كان جديداً... والحق أن سبب تفوق أحد لاعبي الجو دي بوم Jeu de Paumé[٢] راجع إلى وضعه للكرة في مكانها المناسب بدرجة تفوق

---

(١) Ibid.

(٢) Jeu de Paume

لعبة ترجع فيها كرة بمضرب راكيت في مكان مخصص لذلك ويرجع تاريخ هذه التسمية إلى أسم القاعة التي أقسم فيها فئات الشعب الفرنسي الثلاث اليمين على ألا يتفرقوا قبل أن يمنحوا فرنسا نظاماً جديداً غير النظام الملكي الفاسد وذلك إبان الثورة الفرنسية ولذلك أطلق على الوعد ـ القسم أو (الحلف بوعد صالة الجودي بوم Serment de jeu de Paume.

زميله ومن ثم فـإنني أحبذ أن من يقـرأ عني يعـرف أنني قـد أجـدت استعمـال الكلمـات القديمـة. وأعدت تشيكلهـا في سبيل صيـاغتها في شكـل ومضمون جديدين»[1] .

ويشير هذا النص إلى تجديد «بسكـال» في مجال النثـر الفرنسي وليس أدل على ذلك من نبذه للغة المهنية لشعراء عصره، واختراع لغة أخرى جديدة خاصة بالشعر ومستلهمة روحه وهذا أدى به إلى تناول المعاني، والموضوعـات الشائعة والمتداولة والقديمة وحاول تجديدها شكلاً ومضموناً. يقول في مناسبة هذا العمل: «عندما توضع الكلمات بصورة جديدة تخلق معـان، وإحساسـات جديدة» .

ولقد أسهمت نشأة الفيلسوف افغويـة، وحبه لـلآداب وشغفه بـاللغات، وإجـادته اللغتين الفـرنسية، والـلاتينية، وكـذلك اللغـات القديمـة في إجادتـه الأدب وتقـوية حسـه اللغوي يقـول في اللغات: «إن اللغـات ما هي إلا رمـوز كـالأعـداد لا تتحـول فيهـا الحـروف إلى أخـرى إنمـا تتحـول الكلمـات إلى مثيلاتها، وهنا جاءت صعوبة حل رموز أي لغة مجهولة»[2] .

وعلى هذا النحو الذي يعبر عنه النص فإن الحروف لا تتغير إلى مثيلاتها لكن الكلمـات هي التي تتحـول أو تتغيـر إلى كلمـات أخـرى، لأن تجمـع الحـروف فلسفيـاً يستـوجب خلق كلمـة جـديـدة في حين أنـه يتكلم في هـذه الخاطرة عن المعـاني، واللغة ليست أكثـر من معاني وليست حـروفاً مـطلقة لا معنى لها ولا هدف منها.

ب ـ الفصاحة Elequence

تبين لنا مما سبق مقدار اهتمام «بسكال» بدراسة اللغات يـدل على ـنث

(١) **Pensées;** Sec I Pen N 22 P. 54.

(٢) Ibid.

نصائحه وإرشاداته للمهتمين بدراسة الأدب واللغات، وشروط الكتابة، والقراءة السليمة حتى يصبح الإنسان فصيحاً.

وكان يرى أن دعامات الأدب ثلاثة هي: ـ الفصاحة، والواقعية والجمال. فإذا توفرت هذه الدعامات الثلاث في الأدب صار أصيلاً يقول: «تستلزم الفصاحة وجود الجميل والواقعي على شريطة أن يكون هذان الشيئان مستمدين من الحقيقة»(١).

ومن تحليل هذه الخاطرة يتبين لنا أن «بسكال» يؤكد على أهمية الجمال في الأدب ومدى صلتها بالحقيقة، وكل هذه الموضوعات إنما تشير في نهاية الأمر إلى اتجاه الفيلسوف الأدبي، ومدى إلمامه بمختلف الاتجاهات التي تنهض بمستوى الأدب وتمنحه حيويته وإبداعه كما يدل من ناحية أخرى على أن الفيلسوف كان يتسم برؤية خاصة لهذا المجال تميزت بالواقعية والجمال والصدق، وبتوافر عنصر البلاغة الأدبية التي كان يعدها صورة من صور التفكير(٢) «Eloquence est une peinture de la Pensée»التي تعطي للكتابة الأدبية رونقها، وجمالها. وإبداعها. كما أن لها من سمات الجمال ما يستميل الناس في لين ولطف، وليس عن قصر أو ضغط أو سيطرة»(٣).

وعلى هذا النحو يرى «بسكال» أن أسلوب البلاغة الأدبية هو الأسلوب Styleالمناسب، والجدير بنقل الأفكار إلى الناس. والتعامل معهم لأنه يستميل مشاعرهم في لين ولطف، وهوادة وليس بأسلوب سيطرة، أو ضغط أو سلطان كما كان يحدث أحياناً في عصره من أفكار وآراء يجبر الناس على

---

(١) Ibid se I Pen N 25 P. 55.

(٢) Ibid.

(٣) ibid Pen N 10. P. 51.

«Eloquence qui persuade douceur non par empire, en tyran, non en roi».

الاعتقاد فيها بالسيطرة السياسية وغيرها من أساليب، ويبدو أن هذا النص قد أفصح عن تأثير العصر على فكره، والدور الذي لعبه الأدب في مجال الحياة الفكرية في فرنسا آنذاك.

جـ ـ المشاركة الوجدانية Sympathie

يطرق «بسكال» مجال الجمال الأدبي فيرى أنه يعبر عن الصلة بين طبيعتنا وبين ما يعجبنا من أمور؛ ومعنى ذلك أن النفوس إنما ترضى أو تقبل ما يتفق مع طبيعتها من أشياء وأحداث ووقائع لأن هناك نسبة توافقية بين طبائعنا، وبين الأشياء التي تكون موضع استحسان أو قبول فإن هناك نوعاً من التوافق بيننا وبين الأشياء وهنا فنحن نتساءف عن سبب إعجابنا بالنص الأدبي، أو بما يكتب عنه الأدب.

والحق أن التذوق الأدبي إنما ينشأ عن نوع من المشاركة الوجدانية بين الأديب وبين ما يكتب عنه أو بين المتذوق، والإنتاج الأدبي، وصفة المشاركة الوجدانية هي أهم صفة تتميز بها الآداب العالمية التي تخاطب الإنسان مباشرة، والإنسان بصفة عامة لا يوصفه هندياً، أو مصرياً، أو غير ذلك.

وتقوم المشاركة الوجدانية على أساس أن هناك صفة ما ونسبة ما بيننا وبين إخواتنا في الإنسانية في جميع الأجناس، وأن هذه النسبة، أو العلاقة تجعلنا نحس بمشاعر البشر الآخرين فنشعر بمعايشتهم، وبمواساتهم حينما تقع لهم أحداث درامية تستثير شعورنا، وكذلك فإننا نشعر بالمشاركة الوجدانية حينما نقرأ إنسانياً يعالج مثل هذه المواقع.

ويعزى إلى «بسكال» إذن الفضل في الكشف عن حقيقة هذه المشاركة في وقت مبكر وقد عبر عنها بقوله: ـ أنها شعور بالموافقة بين الأشياء التي

نرضي عنها، أو نقبلها»[١] هذا الشعور بالموافقة، أو بالجمال هو ما نسميه الآن في القرن العشرين وفي دراسات النقد الأدبي بإسم «المشاركة الوجدانية» وهذا هو أساس التذوق الفني والأدبي معاً.

ولقد عبر «بسكال» عن موقفه هذا في الخاطرة ذاتها بقوله: ـ «كل ما هو مكون بحسب هذا النموذج يقع لدينا موقع القبول سواء كان منزلاً، أو أغنية، أو مقالاً، أو شعراً، أو نثراً، أو عصافيراً أو أنهاراً، أو أشجاراً، أو حجرات، أو ملابس[٢]. . . ».

وكل ما لا يكون مكوناً بحسب هذا النموذج فإنه لا يقع موقع القبول لدى هؤلاء الذين لديهم ذوق رفيع. ولما كانت هناك علاقة تامة بين الأغنية والمنزل اللذين تكونا بحسب هذا النموذج الوحيد برغم أن هذا التكوين يتم بحسب نوع كل منهما فإنه يوجد أيضاً علاقة تامة بين الأغنية، والمنزل اللذان تكونا بحسب هذا النموذج ولأنهما يشبهان هذا النموذج الوحيد برغم أن هذا التكوين يتم بحسب نوع كل منهما فإنه يوجد أيضاً علاقة تامة بين الأشياء التي تكونت بحسب النموذج الرديء وليس هذا لأن النموذج الرديء يكون وحيداً ذلك لأنه يوجد نماذج رديئة لا حصر لها ومع هذا فإن أي مقطوعة شعرية رديئة مثلاً قد تكونت بحسب نموذج رديء أي كان فإنها تشبه تماماً امرأة صنعت ملابسها بحسب هذا النموذج الرديء وليس هناك ما هو أكثر مدعاة للفهم من تقديرنا لمقطوعة شعرية، وكيف أنها لا تكون كذلك بدون اعتبارنا لطبيعتها وعلاقتها بالنموذج الذي صدرت عنه، وكذلك بأن تتخيل امرأة أو منزلاً صنعت بحسب هذا النموذج وكيف أن صلتها بهذا النموذج ستكون كصلة المقطوعة الشعرية بالنموذج نفسه»[٣].

---

(١) Pensées; Sec

(٢) Pen N 32 P 56 — 57.

(٣) **Pensées.** Sec (1) Pen 32 P. 56 — 57.

وهكذا يثير «بسكال» مشكلة النماذج الأدبية Modèles Littèrature التي سيكون لها أثرها الكبير في دراسة الأدب في القرن السابع عشر، والقرن العشرين ونجد امتداداً لها عند الناقد دي هاميل [1] ومضمون هذه النظرية التي كان «بسكاف» أول من أشار إليها في تاريخ الأدب أن ثمة نماذج أدبية وغنية تلتقي عندها الآثار الأدبية فكل عمل فني جيد إنما يستند إلى نموذج، وتتفق الأشياء كلها ما كان جميلاً منها، وما كان رديئاً في التقائهما عند النماذج التي صدرت عنها سواء كانت شعراً، أم نثراً أو صناعة معمارية، أو ملابساً، أو منظراً طبيعياً فنسبة الجمال في كل هذه الأشياء التي تبعث فينا الرضا، والقبول إنما يستند إلى نموذج وحيد يتسم بهذه الصفة الجمالية وهو أساس حكمنا على هذه الموضوعات، أو هذه الأشياء الطبيعية بالجمال.

وإذا كانت الأشياء الجميلة تلتقي عند نموذج فريد فأن «بسكال» يرى أن الأشياء القبيحة إنما تلتقي عند نماذج لا حصر لها فإنه يجعل هناك نسبة وحيدة بيننا وبين الأشياء الكبيرة التي ننعتها بالرضى، أو بالجمال ذلك لأن نموذجها واحد. أما الأشياء القبيحة فإنها لا تثير فينا رضى، أو قبول ومن ثم فهي تتنافر مع أنفسنا وهذا التنافر لا يؤلف وحدة بالنسبة، أو العلاقة وإذا كانت النسبة القائمة على القبول، والرضى واحدة فإننا لا يمكن لنا أن نحدد حالات السلب لهذه النسبة أي لا يمكن لنا أن نحصر علاقات عدم القبول التي نواجه بها الأشياء القبيحة؛ ومن ثم فإنه يرى أن كل ما هو قبيح يستند إلى نماذج لا حصر لها.

ويمكن هنا أن نشير إلى تأثير «أفلاطون» في موقفه الجمالي ذلك أن «سقراط» يتساءل في محاورة بارمنيدس كيف تكون للأشياء القبيحة، والرديئة

---

(١) راجع كتاب دفاع عن الأدب ـ د. محمد مندور إقرأ له الجزء الأول (النماذج الوهمية من ص ١٢٨ إلى ص ١٣٣).

دفاع عن الأدب للكاتب الفرنسي دي هاميل عضو الأكاديمية الفرنسية ترجمه وعلق عليه الدكتور محمد مندور.

نماذج في عالم المثل فيرد «بارمنيدس» عليه قائلاً أي أفلاطون أنك ما زلت شاباً يا «سقراط» وحينما تتقدم بك السن ستقبل أن تكون هناك نموذج للأشياء القبيحة. ولكن «أفلاطون» لم يوضح لنا تماماً ما هي هذه النماذج فتركها بدون تحديد بينما أشار في أكثر من محاورة إلى الجمال بالذات وهو نموذج واحد، ومن هنا نرى كيف أن موقف «بسكال» من هذه الناحية هو محاولة لإحياء موقف «أفلاطون» فيما يختص بنظرته إلى الجمال.

وجدير بالذكر أن «بسكال» قد طبق هذا الموقف في مجال النقد الأدبي والفني بحيث أصبحت نظرية النماذج (الأنماط) Modèles كما تسمى حديثاً من أهم أسس النقد الأدبي Critique Litteraire المعاصر.

لكن «بسكال» لا يبحث عن نماذجه في العالم المعقول ولكن يبحث عنها في كل ما هو طبيعي.

د ـ الأدب وموضوعات الجمال

Les Themes de la Beaute

تتعدد موضوعات الجمال من وجهة نظر «بسكال» فكما نقول أن ثمة جمال شعري Beauté Poétique فإنه ينبغي لنا أن نقول أن هناك جمال هندسي، وجمال طبي، ولكن لأن الناس يعلمون بموضوع الهندسة الذي هو عبارة عن براهين Preuves وكذلك لعلمهم بموضوع الطب الماثل في الاستشفاء Guerison فإنهم لا يتحدثون عن أمثال هذا الجمال.

يقول بسكال: .... أما جمال الشعر Poésie أو التذوق Agrement الذي يعد موضوع الشعر فإننا نعجز عن تقليده، ولكن البعض

وحينما عجز عن هذا التقليد ذهب يصبغ ويؤلف عبارات وكلمات غريبة تحت مسميات الجمال الشعري[1]».

وهنا فإنه يوجه النقد لشعراء عصره فيما اخترعون من كلمات غريبة ورديئة تحت إسم «الجمال الشعري» وهو ما عبر عنه تحت عنوان «جمال شعري» بقوله: - «ينبغي على الإنسان أن يتكلم عن الجمال الهندسي، والجمال الطبي كما يتكلم تماماً عن الجمال الشعري لكننا لا يمكن أن نكتب عن جمال الطب أو جمال الهندسة. وإن كنا نعرف موضوعاتهما فالبراهين هي موضوع الأول، والاستشفاء موضوع الثاني لكن الإنسان يجهل موضوع الشعر ولا يعرف ما هو التذوق أو الشيء الجميل فنحن لا نعرف ما هو هذا النموذج الطبيعي الذي يقلده ولما عجز بعض الشعراء عن معرفة النموذج الطبيعي الذي يقلدونه فقد استخدموا ألفاظاً كالعصر الذهبي «Siècle d'or» وعجيب أيامنا «Merveille de Nos Jours»وحتمي «Fatal» ويطلقون على هذه الألفاظ الغريبة إسم «جمال شعري»... ولكن من ذا الذي يتصور امرأة بحسب هذا النموذج الذي قوامه الكلام عن أشياء صغيرة بكلمات كبيرة، من ذا الذي يتخيل كيف سترى هذه المرأة أنها جميلة مليئة بالمرايا، والسلاسل التي تثير السخرية ذلك لأننا نعرف تماماً مما يتكون قبول أو رضى إمرأة كتلك وقبولنا لمقطوعة شعرية، وهؤلاء الذين لا يعرفون هذا الفارق سيعجبون بما كان موضع الرضا من المرأة، وهنا كثير من القرى التي نعتبرها ملكات وقياساً على هذا نحن نسمي المقطوعات المكونة بحسب هذا النموذج ملكات القرى»[2].

ويهدف «بسكال» من هذه الخاطرة التمييز بين نماذج الجمال الأدبي،

---

(١) **Pensée;** Sec (1) Pen N 33, P 57.

(٢) **Pensée;** Sec (1) pen 33 P. 57.

ونماذج الأشياء، فإذا كانت هناك نسبة للقبول، أو الاستحسان بين المرأة وبين ما تراه من نساء أخريات فإن هذا الاستحسان لا يمكن أن يكون هو بعينه بين الناقد، أو المتذوق للقصيدة الشعرية، ومنطوقها وهو يعيب على شعراء عصره تخبطهم في أحكامهم حين يعجزون عن الكشف عن نموذج الجمال في الشعر، فيقولون إن هذا الشعر يرجع إلى العصر الذهبي إذ إنه خارق، أو معجزة وهذه أحكام غير مطابقة للنموذج الشعري الأدبي.

وعلى الرغم من إننا يمكن أن نكتشف الجمال في الهندسة، وفي الطب وفي غير ذلك من الأشياء لأنها تثير فينا الاستحسان، الذي يختلف في مجال الشعر تماماً عنه في المجالات الأخرى، فنحن في دراستنا له نحتاج إلى دراسة للشكل، والمضمون الذي نحتاج إلى تذوقه بحسب نموذج أدبي نكشف عنه ونرجع إليه، أما جهلنا بهذا النموذج فإنه يوقعنا في كثير من الأخطاء في أحكامنا الجمالية على الـ ـر.

وهنا يقف «بسكال» موقف الناقد لشعراء عصرهم لأنهم يقرضون الشعر دون احتذاء لأي نموذج أدبي جمالي، ويؤكد هذا المعنى ما جاء في نصوصه من تفاهاتهم التي يسمونها. «جمال شعري» مما يؤكد ما ذهبنا إليه من أنه كان ناقداً أدبياً من الطراز الأول، وهذا ما أفصحت عنه كتاباته في الأدب.

هـ ـ أهمية دور بسكال في الأدب الفرنسي

مما سبق يتبين لنا أهمية الدور الذي لعبه «بسكال» في مجال الأدب في عصره فقد كان شاعراً. ناقداً لشعراء عصره الذين كانوا يقرضون الشعر بدون أن يحتذوا أي نموذج أدبي جمالي كما كان ملماً باتجاهات الشعر، ونماذج الجمال المختلفة يشير إلى ذلك مؤلفه «الخواطر» الذي يضم مجموعة من الخواطر التي تنطوي على أفكار قيمة بالنسبة للقراء، وهواة الأدب،

والناشئين، والباحثين وإنني أتلمس في هذه الخواطر مسحة الإرشاد، والتوجيه لأدباء عصره بوجه عام، فهو مثلاً ينصح لتنظيم الفكر، وحسن تربيته، كما يدفع إلى الاعتدال في طريقة القراءة فيقول: - «يصعب على الإنسان أن يفهم شيء أثناء القراءة السريعة أو البطيئة ذلك أن كل من الطريقتين لا تتبع الوسط، وخير الأمور أوسطها»(١).

وهنا يبرز لنا ميله إلى الاعتدال والهدوء في أثناء القراءة، وهما عاملان من عوامل التركيز، والفهم العقلي وما يترتيب عليهما من حسن الاستيعاب، وتنظيم الأفكار، كما يتبين لنا اتجاهه الأرسطي حين يشير إلى فكرة الوسط فقد أشار «أرسطو» إلى موضوع الفضيلة باعتبارها وسط عدل بين طرفين كلاهما رذيلة فكل ما هو مستحسن أو خير إنما هو وسط فخير الأمور أوسطها عند «بسكال» متفقاً في ذلك مع «أرسطو».

ولم يقتصر «بسكال» على مجرد توجيه النصح المتعلق بإجادة القراءة فحسب بل اجتهد في الكشف عن المضامين التي تنطوي عليها موضوعات الأدب، والبحث في كل موضوع عن نقطة البدء فينبغي عند الشروع في عمل ما أن يعرف الإنسان تماماً من أين يبدأ؟(٢).

وبرغم ما كتبه وأشار إليه في موضوع وجوب النظام، والدقة في العمل الأدبي، إلا أن «خاطرة» له تناقض ما ذهب إليه فهو يقول: - إنني سأكتب خواطري هنا بدون ترتيب وربما لا يكون هناك اضطراب بدون هدف، فإن هذا هو الترتيب الحقيقي الذي يحدد موضوعي ولو بطريق عدم الترتيب ذاته وإذا كنت في سبيل معالجة موضوعي ولو بطريق عدم الترتيب ذاته وإذا كنت في سبيل معالجة موضوعي بنظام فمما لا شك فيه إنني أعطيه أهمية كبرى لا لشيء

---

(١) **Pensée,** Sec II. Pen N 34 — P 66.

(٢) Ibid Sec II Pen N 19 P 53.

إلا لأنني أود الإشارة إلى أن الموضوع لا يحتمل النظام والترتيب»[1] ومن تحليل هذه الخاطرة يبدو لنا أن ثمة تناقض يبرز فيها. كما ندهش لأن تكون هاتان الخاطرتان لنفس الكاتب، ويبدو أنه كان يقصد من الخاطرة الأولى الإشارة إلى معنى النظام بوجه عام في الكتابة والذي هو في الأصل مبدأ عام، وأساس لكتابة الأدب والعلم، وضرورة يجب على العلماء والأدباء الالتزام بها.

أما الخاطرة الثانية فيبدو فيها أن بسكال كان يبعثر أفكاره بدون نظام، أو ترتيب في خواطره التي لا تعطي لنا أي انطباع عن أي نوع من الدراسة الفلسفية المنهجية المنظمة ورغم هذا كله فإنه لم يغب عن ذهنه لحظة واحدة الهدف الذي وضع من أجله جميع خواطره، وكأن هناك علة غائية هي الهدف والأساس في الترتيب، أو التنظيم الذي يتصوره لخواطره فهو يوضح للناس كيف أنه برغم ما يبدو على الخواطر من عدم الترتيب إلا أنها تخضع لنظام، وترتيب أساسي يرد إلى الهدف من وراء كتاباتها، بل يضيف إلى هذا أنه إنما يزهو بأن يقدم أشياء في صورة نظام، وترتيب مع أنها تستعصي على النظام، والترتيب. وربما أنه يريد بهذه الإشارة أن يكون واقعياً كما اختط لنفسه منذ اللحظة الأولى في خواطره، أي أنه يعبر في هذه الخواطر عن خضم الحياة في عنفوانها، وفي أبعادها المتعددة وهذا أمر يستعصي على كل نظام إذ إن أمور الحياة الواقعية تغشاها الصدفة، وعدم الترتيب من كل ناحية لتقابل إرادات مختلفة في صنع أحداثها.

ولقد تعددت اهتمامات «بسكال» فلم تتوقف عند حد الاهتمام الأدبي بل تعدته إلى سائر المجالات العلمية، والفلسفية، والأخلاقية والدينية يقول

---

(١) Ibid sec VI Pen N 373 P. 201.

في ذلك: ـ «إن الناس لتندهش وتسعد عندما تجد مؤلف وليس كاتب يكتب في كل شيء حتى في مجال اللاهوت»[1].

وكان «بسكال» ينتظر من جمهور القراء باعتباره أديباً تشجيعاً وحماساً فهو يعتقد أن الحماس الذي يحيط الكاتب ويشعر به من عوامل تقدمه لا سيما، وأن هذه الصفة تعد من الصفات الطبيعية في الإنسان، فالمتحدث الفصيح الذي يتحمس في كلماته إنما يجتذب تشجيع الناس ويثير اهتمامهم وقد لا يكون على نفس مستوى الجودة في مجال الكتابة ويرجع ذلك لعدم حماس الجماهير وتشجيعهم له، فهناك من الناس من يجدن فن الحديث في حين لا يكتبون بنفس الجودة؛ ويرجع السبب في ذلك إلى ما يحيطهم به الآخرون من تشجيع وحماس، وقد يحدث العكس إذا لم يشعروا بذلك»[2].

وجدير بالذكر أن «بسكال» قد تميز بشخصية جذابة ومؤثرة تفرض نفسها فقد حاول اجتذاب الجماهير إلى كتاباته وليس أدل على ذلك من تحمس الدوق دي دوانيز، وإعجابه به فقد استبد به إعجابه «ببسكال» فوضع نفسه في مرتبة التلميذ يقرأ له وظل على وفائه له طيلة حياته، مما يشير إلى حضور «بسكال» وعظمته وتأثيره في نفوس مستمعيه ومعاصريه[3] تشهد بذلك رسائله.

ولم يستثن «بسكال» الجانب الأخلاقي للكاتب من النقد فقد حذر من عاقبة الغرور، وملل الجمهور من تكرار حديث البعض عن أنفسهم قائلاً: ـ «. . . تنصب كلمات بعض المؤلفين عن أنفسهم فيقولون مثلاً «كتابي» أو «تعليقي» أو «قصتي» فيشعرون ببرجوازيتهم وخاصة حينما يتحدثون عن منازلهم ومستوى معيشتهم فمن الأجدر بهم أن يقولوا كتابنا، تعليقنا، أو قصتنا

---

(١) Pensèes; Sec (1) Pen N 29. P 54.

(٢) Ibid Sec II Pen N 47 P 62.

(٣) Mesnard, Jean. **Pascal,** Hatier Troisième Edition. P. 169.

لأنـه عادة مـا يوجـد فيما ينتجـون خيـراً يعم الآخـرين أكثـر من أن يلحق بهم خاصة».

وهكذا يدعو «بسكال» إلى إنكـار الذات أثناء العمل الأدبي والكتـابة في سبيل مصلحة الغير وليس بغرض الشهرة أو السعي إلى المجد.

وعلى هذا النحو الـذي اتبعه «بسكـال»، يبرز لنـا دوره في ميدان الأدب الفرنسي وخاصة في مجالي الشعر والنثر. ومن العوامل التي دفعت لنبـوغه في مجال الجماليات صفات الأخلاقي، والمتدين، والعالم في سلوكه بما دعا إليه من انضبـاط، والتزام، وتحليـل وما نشـأ عليه من تـربية دعمت هـذه الموهبـة الأصلية التي ذكاها مرضـه الطويـل، الذي لم يقف عثـرة في سبيل اهتمـاماتـه اللأدبية بل ساعد في تفتحها والإحساس بها كما هيأ أخلاقه فـطهرهـا، ونقاهـا بنفس المقـدار الذي قـاوم به مـرضة العضـال الذي ولـد في ذاته القـدرة على الصبر والتحمل(١).

Beguin Albert; **Pascal Par lui — même** Ecrivains de toujours. Paris, 1964 P. 14.(١)

الفصل الحادي عشر

دراسة تمهيدية في الصلة بين الفلسفة والدين

(١) مقدمة في الصلة بين الفلسفة. والدين.

(أ) ـ العصر اليوناني.

(ب) ـ العصر الوسيط.

(جـ) ـ المشكلة المدرسية (بين الفلسفة، والدين).

(د) ـ الديانات السماوية بين العقل والنقل في العصر الوسيط.

١ ـ الفلسفة اليهودية

٢ ـ الفلسفة المسيحية.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية.

أ ـ الفلسفة الإسلامية، والدين الإسلامي الحنيف.

ب ـ أثر فلسفة ابن رشد على الفكر الغربي.

(٢) عصر النهضة.

مقدمة

في الصلة بين الفلسفة والدين

تعد الصفة بين الفلسفة والدين من أهم المشكلات التي يطرحها تاريخ الفلسفة، باعتبار أن الفكر الفلسفي ما هو إلا التفسير الشامل للكون، والمحاولة الدائبة لبلوغ حقائقه، واستكناه أسراره كي يقدم للعقل تفسيراً شاملاً لوجود الله وخلق العالم، والإنسان.

والدين من ناحية أخرى يتناول الموضوعات نفسها ويحاول معالجتها بأسلوب مختلف، ومن زاوية مغايرة.

ففي حين نجد أن الفلسفة تستخدم العقل، والبرهان المنطقي لمحاولة التدليل على صحة ما تكشف عنه من حقائق. نجد أن الدين يقوم على مسلمات تتعلق بالإيمان، وتستند إلى وحي من مصدر متعال لا يستند صاحبه إلى عقل، أو برهان للتدليل على صحة قضاياه التي نفترض الثقة، والصدق فيها فهو يؤمن في البداية ثم يحاول بعد ذلك التدليل على صحة إيمانه عن طريق العقل إذا شاء ذلك.

وهكذا تبرز وحدة الموضوع بين كل من مجالي الفلسفة، والدين حيث ينصب بحثها على أمور واحدة بعينها كفكرة وجود الله، وخلق العالم، والإنسان.

ولقد امتد الصراع بين الفلسفة. والدين منذ القرن السادس الميلادي إلى عهد الإصلاح الديني. ومن ثم فقد تمثلت التعاليم الفلسفية في رجال الدين المسيحي. ثم تتوالى القرون الثلاث السادس. والسابع والثامن فتصبح الكنيسة جسراً لنقل تراث الماضي الفكري الذي تميز برد الموجودات كلها إلى الله، وليس أدل على ذلك من أن كبار المفكرين كانوا من رجال اللاهوت حتى أن مركز أفلاطون وأرسطو قد أخذ في الضعف منذ القرن الثاني عشر بعد أن ذاعت آراء القديس أوغسطين **S. Augustin** الذي اقترب فكره من فكر الأفلاطونيين المتأخرين عنه إلى أرسطو.

وجدير بالذكر أن الفكر الفلسفي قد امتزج بالدين في العصر الوسيط إلى حد كبير. ثم يتقدم عصر النهضة فالعصر الحديث، وحدة الصراع لا تهدأ بين هذين المجالين وحتى مطالع عصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر.

ولما كانت الفلسفة هي وجهة النظر الحرة في الوجود الإنساني فما هي علاقتها بالدين؟.

وهل الإيمان ضروري للعقل، وشرط من شروط صحة التفكير على حد تصور القديس أنسلم **S. Anselm**؟

وهل يجب علينا أن نتعقل أولاً ثم نؤمن بعد ذلك على حد قول القديس توما الأكويني **S. T. D'Aquin** أم نؤمن ثم نتعقل ما آمنا به بعد ذلك؟ أي أن تكون نقطة البدء في الفكر هي الدين، ومن ثم فينبغي على الففسفة أن تفكر بمعزل عن الدين؟ أو على الأقل لا تحاول البرهنة عليه بأي منطق كما قال «كير كجارد» فيسلوف الوجودية المعاصر؟... وما هي قضية التوفيق بين الفلسفة والدين[1]؟.

(١) تعني هذه القضية تفسير الفلسفة لقضايا الدين، وخدمته بحيث يتحدد هدف الفلاسفة =

وعلى الرغم من أن هناك آراء ترى أنه يجب على الفلسفة البدء بتصور معين للدين حتى لا تصبح خادمة له أسيرة في تصوراتها عنه، إلا أن ذلك لا يعني على أي حال استحالة أن تلتقي الفلسفة به في نهاية الأمر.

= في محاولة التوفيق بين الفلسفة، والدين وتطويع القضايا الفلسفية من ناحية لكي تلتقي مع قضايا الدين. وقد تمثل هذا التوفيق - بين هذين المجالين - بصورة واضحة في العصر الوسيط.

أ ـ العصر اليوناني : ـ

من المعروف أن الفلسفة قد نشأت عند اليونان أثر اهتزاز القيم الدينية، وكانت العبادة الرئيسية عندهم موجهة إلى الإله «زيوس» القابع على جبل الأولمب وكان يمثل وحدة الألوهية وتعدد الآلهة نزولاً منه لكي يعبروا عن مظاهر الحياة الطبيعية، والفنية، وغير ذلك.

وكان اليونان يتصورون أن لكل من مظاهر الطبيعية إله، كما كان لكل من الفنون إله، ومنهم ربات الفنون Musesاللاتي كن يعبدن في معبد يقوم في بستان «أكاديموس» الذي قامت عليه أكاديمية أفلاطون فيما بعد. بالإضافة إلى عدد من الأديان التي وفدت إفيهم من الخارج كالأورفية، وهي ديانة إنتقلت إليهم من طراقيا مع الآلهة (أورفيوس) ويظهر فيها اتجاه زهد كبير كان له أعظم الأثر على مذهب فيثاغورث وأتباعه وخاصة في آرائه في النفس، ونزعاتها السرية، كما ظهرت عبادة Apolloوهي من العبادات الشهيرة التي انحدرت إليهم من الشمال عن طريق الآخيين.

ولما لاحظ اليونانيون ظهور الخلافات، ونشوب الصراعات بين هؤلاء الآلهة بالإضافة إلى تدبيرهم للمؤامرات والفتن على غرار ما يحدث بين بني البشر وأحس اليونانيون أنهم لذلك لا يصلحون أن يكونوا آلهة يفترض أنها مصدراً للخير، والخصب، والنماء في حين أنها كانت مصدر شر وتحكم في مصائر البشر.

وبالرغم من أن هذه التصورات عن الآلهة كانت غير مستحبة إلا أنها قد هيأت العقل لأفكار كان في مسيس الحاجة إليها[1] لا سيما بعد أن تصور اليونانيون أن الآلهة بشر، وأن بينها وبين الإنسان علاقة كانت نموذجاً للعلاقة بين

---

(١) Gulhrie; **A History Of Greek Philosophy,** Cambridge Wrc Gulhrie P. 26.

الأرستقراطية، والطبقات العبيد في المجتمع الإنساني كما كانت الآلهة تتأثر بالصلاة، والهبات، والتضحيات ولذا فقد كانت خدمتهم، والعمل من أجلهم من الأسباب تجلت لفاعلها النجاح في أموره الدنيوية[١].

ولهذه الأسباب مجتمعة فقد كفر اليونانيون بآلهتهم وتمثل هذا في ظهور طبقة الحكماء السبع، وطبقة اللاهوتيين قبل ظهور الفلسفة وكان طاليس أحد هؤلاء الحكماء السبع وأحد الفلاسفة الطبيعيين، الذين فسروا أصل العالم بالماء، وهو تفسيراً وليس دينياً ذلك أنه وإن كان قد جاء في سفر التكوين ما يشير إلى أن أصل العالم ماء فقد ذكر العهد القديم ذلك بدون شرح أو تفسير منطقي لهذا الأصل للعالم في حين أن طاليس Tales قد أوجد مبررات لفكرته التي ذهب فيها إلى أن أصل العالم ماء[٢] كما ذكر أن العالم مليء بالآلهة[٣]. أما أنكسمندريس فقد فسر أصل الأشياء تفسيراً آلياً يرجع إلى اجتماع عناصر حد مادية، وافتراقها عن طريق الحركة بدون علة فاعلية متمايزة أو غائبة وسمي هذا الجوهر باللامتناهي.

أما «أنكسيمانس» Anaximène فقد ذهب إلى أن الهواء هو الجوهر بدلاً من الماء أو اللامتناهي. وذلك لأهميته بالنسبة لحياة الكائن الحي.

وجاء «هيرقلطيس» وتصور أن النار هي أصل العالم لأنها أدل شيء على التغير.

وهكذا أرجع هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون العالم إلى جوهر أحادي مادي،

---

(١) Cavendish; **Early Greek Philosophy, O'Conner D.** D. A, **Acritical History Of Western Philosophy** U. S. A. 1904. P. 5.

(٢) Taylor. A. E. ; **Greek Philosophy,** London Oxford University Press Humphrey Mit Forb London 1945. P. 13.

(٣) Ibid P. 14.

ولـذلك أهملوا، أو كـادوا التفكير الـلاهوتي فتصـوروا الطبيعـة بـدون خـالق. ووصفوها بالأزلية والأبدية. فالمادة قديمة، والعالم قديم؛ ومن ثم فلم يحـاول أحد منهم أن يشير إلى فكرة النفس، أو العقل. أو الألوهية إلا في وقت متأخر عنـدما ظهـر الفلاسفـة الطبيعيـون المتـأخـرون وخـاصـة عنـد أنكسـاغـوراس Anaxagoras.

وإذا كـان بعض مؤرخي الفلسفة قـد تلمس بعض العبـارات التي تنبىء بوجود مسحة دينية عند هؤلاء السابقين على «سقراط» Socrateفقد أخطأوا في تفسيرهم عن وجود رواسب لاهوتية سابقة على مرحلة الفلسفة، أو ربمـا كانت هذه الآراء قد نسبت إليهم خطأ عن طريق مدرسة الإسكنـدرية الفلسفيـة مثل نسبتهم إليهم خـطأ عن طريق مـدرسة الإسكنـدرية الفلسفيـة مثـل نسبتهم إلى «طاليس» قوله: بامتلاء العالم بالآلهة وربمـا قصد من وراء ذلـك البرهنـة على حيوية المادة وأن كل ما في الوجود حي في نبات، وحيوان، وإنسان.

ولكن الاتجاه الروحي الوافد من الشرق، والذي كان محدوداً في تـأثيره وتمثل في دائرة الفيثـاغورين[1] Phythagoricienneالضيقـة التي شعر أتبـاعها بـأنه لا يمكن للتيـار الـلاديني الـطبيعي عنـد اليـونـان أن يحتمـل عقيـدتهم، ومـراسمهم، ولهذا فقـد هجروا بـلاد اليونـان متجهين إلى جنـوب إيطاليا فيما عرف بـالمستعمرات اليـونانيـة التي كانت أسـاساً، أو مقدمة لازدهار الفلسفة اليونانية فيما بعد.

---

(١) أسسها «فيثاغورث» الرياضي المشهور، الذي تأثر مذهبه بالديانة الهنديـة بدرجـة كبيرة ولا سيما في تصوره عن تناسخ الأرواح وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية.
وتمثلت الحقيقة عنده في الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله، ولا تـوجد نصـوص صريحة عن الدين لدى الغيثاغوربين بيد أنه كانت لديهم نفحـات في تطهيـر الشرك الشعبي من أدرانه، وتنزيه الآلهة عما لحقت بهم في مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأسـاطير تأويلاً مجازياً يـوسف كرم ـ تـاريخ الفلسفـة اليونـانية ـ دار المعـارف بالقـاهرة ١٩٦٢م ص ٢٤.

ولكل ما سبق من أسباب فإننا نرى أن مشكلة التوفيق بين الفلسفة، والدين لم تكن قائمة، أو كانت غير ذي موضوع لعدم بروز أهمية الدين كطرف في المشكلة، ولولا إخفائه إلى حد ما عند اليونان لما استطاع الفكر الفلسفي أن يجد طريقه إلى الظهور والنماء وذلك على العكس من الفكر الشرقي القديم عند المصريين القدماء، والفرس، والهنود، وغيرهم الذي كانت له الكلمة العليا فاتمر الفكر بأمره، وتحول الكهنة إلى مفكرين. كما تحددت الغايات من الفلسفة التي تمثلت في الخلاص من الشر، والنجاة من الألم.

وقد كانت الروح عند الشرقيين قوة فعالة، لا قوة عقلية مجردة، قوة يمكن إدراكها من خلال الأعمال الحيوية. وليس أول على ذلك من رياضة اليوجا التي هي مذهب يعلم بالتجربة والمران، كيف يتمكن الإنسان من إعلاء سلطة الجسد، وهنا نجد أن الديانات قد حددت إطارات التفكير، وربطته بالغايات العملية في الشرق فجاء تفكيرهم «في الحياة أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة ولهذا انتفى شرط أساسي للتفلسف وهو الحرية».

ويلاحظ من ناحية أخرى أن ذروة هذا التجاهل اليوناني الفلسفي للدين قد بلغت أوجهه عند «سقراط» (٤٦٩ ـ ٣٩٩ ق. م) الذي أتهم بإنكاره لآلهة اليونان، وتعليمه الناس فكراً جديداً معارضاً لهذا الدين برغم أنه يقول إن أفكاره ذات مصدر متعال قوامها الإلهام، والتنوير القلبي، وهذا أقرب إلى دين الفلاسفة أو المتصوفة هذا بالإضافة إلى ما أصدره من سخرية وتجريحات بالغة للكهنة، ولرجال الدين ولا سيما في محاورة (أوتيفرون) أو (التقوى) ومع ذلك فقد عبر في فلسفته عن النفس باعتبارها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية[1] مشيراً إلى أهمية الضمير والتسامي بالنفس فرفض تصورات اليونانيين عن الآلهة وما رووه عنهم من

---

(1) Jeager, Wearner; Paideia the Ideals Of Greek Culture P. 45.

شهوات وخصومات، كما رفض تقديم القرابين لهـا وتلاوة الصـلاوات. بل رد العبادة إلى الضمير الإنساني[1] وعلّق على أنها تكمن في صفـاء الضمير وخلاص النية.

وآمن «سقراط» بخلود النفس وتمايزها عن الجسد فلا تفسد بفساده، بل تخلص بالموت من سجنها، ورأى استحالة الحصول على الخير بدون المعرفة التي تبدو واضحة وهامة في الحياة الإنسانية[2].

فإذا انتقلنا إلى «أفلاطون» Platon(٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م) وجدناه أقرب الفلاسفة الإغريق روحية، وأعمقهم نزوعاً للعقيدة، وأقربهم شبهاً بالمسيحية في بعض تصوراته الدينية. ومع ذلك فقد كان أكثرهم صعوبة للفهم[3].

وقد استمد «أفلاطون» نزعته الروحية من «فيثاغورث»، ومزج فلسفته بالرياضة، والدين فتمخضت فلسفته عن اتجاهات عريضة في الفلسفة، والدين وهو يعرض لنظام العالم وتكوينه يقول الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان: «إن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام الذي تستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال با ذات[4].

ونستطيع أن نتلمس من فلسفة أفلاطون أنه قد جعل لخالق العالم الحسي دوراً ثانوياً وهو «الصانع» De Mirage أما الإله الأعظم إله الخير أو

---

(١) Zeller; Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 103

(٢) Taylor. E. J. Greek Philosophy M, A London 1945 P. 33.

(٣) Ibid.

(٤) Jeager, Wearner; Paideia the Ideals of Greek Culture P. 77.

مثال الخير بالذات فهو إله فلسفي وقمة عالم المثل الذي يحتوي نماذج مثالية للأشياء[1]، وليس هو الإله الديني الذي تشير إليه الأديان.

وإذا تركنا «أفلاطون» فإننا لا نجد أثراً للدين عند «أرسطو» في تصوره للمحرك الذي لا يتحرك، الذي كان على رأس فلاسفة اليونان الملحدين الذين نفوا علاقة الله بالعالم فانتفت معها العناية الإلهية. وجاءت المدارس الفلسفية الصغرى من أبيقورية Epicuriens(٣٤١ ـ ٢٧٠ ق. م) إلى رواقية Steiciens(٣٢٢ ـ ٢٦٤ ق. م) وحاولت أن تجعل من نفسها ديناً فلسفياً عالمياً للبشر على غير نسق الدين الموحى به ولا سيما الأخيرة وحينما انتقلت الفلسفة إلى الإسكندرية تداخلت معها عناصر لاهوتية وثنية متعددة من عرفانية، ومانوية، وصابئية. . . إلخ وتمثل هذا في مدرسة أفلوطين وأيضاً تدخل الفكر اليهودي أولاً ثم الفكر المسيحي اللاهوتي في فلسفة الإسكندرية في عصرها المتأخر.

وربما جاز لبعض مؤرخي الدين أن يثبتوا وجود الدين اليوناني خلا مرحلة الفلسفة من تتبعم لممارسة الشعائر والرسوم الدينية في المعابد اليونانية حينذاك ولكن الحقيقة أن عامة اليونانيين كانوا يقلدون آبائهم في مراسمهم مع عدم التمسك والحماس بالفكرة الدينية، وقد سبق أن ذكرنا أن اليونانيين قد تحرروا من ربقة الدين منذ مطلع عهد الفلسفة.

ب ـ العصر الوسيط:

وقدمنا فيما سبق لموضوع الصلة بين الفلسفة والدين عند اليونانيين الذين كانوا أول من عرفوا العقل «اللوغوس» ونظموا تفكيرهم وسنوا له

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية دار الجامعات المصرية الإسكندرية ص ٢٠٧. ١٩٧٤.

القوانين وإن كانت كلمة الدين بمعناها السماوي قد انتفت عندهم إلا أنهم قد استطاعوا أن يقابلوا بين الأسطورة والخرافة والعقل أو الفلسفة من جهة أخرى.

فإذا انتقلنا إلى مرحلة العصر الوسيط Moyen âge(٤٠٠ ـ ١٤٠٠م) وجدنا أن الصورة تختلف تماماً فتزداد. حمى الصراع بين الفلسفة (اليونانية) والدين الموحي به الذي تجلى في ظهور ثلاثة أديان هي اليهودية، والمسيحية والإسلام.

وقد زادت حدة الصراع في هذا العصر بين الفلسفة والدين ولكن لما كانت موضوعات الفلسفة تقترب تماماً، أو تكاد تتطابق مع موضوعات الدين فقد أصبحت عملية التوفيق بينهما ضرورية حتى لا يحدث ثمة ازدواج في شخصية الفرد فيعيش بإيمان منفصل عن الدين بالرغم من أن كلا من العقل والإيمان (الفلسفة والدين) تتلاقى في محاولة تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله وعلل الموجودات، كما تحاول تفسير الإنسان وذاته وأفعاله كما تفسر الحرية Libertéومطلق الوجود Existenceومن ثم يتعين على الفيلسوف أن يقوم بجهد في مجال التوفيق بين الفلسفة، والدين تجنباً من اعتقاد الفرد في تفسيرات مختلفة عن الموضوع الواحد سواء تعلق بالوجود أو الإنسان.

والحق أن الكنيسة Eglise قد سيطرت على الفكر الفلسفي قروناً طويلة من الزمان. ومع أن هناك من المفكرين من حاول أن يعلي كلمة الفلسفة ويجعلها بعيدة عن الدين إلا أن رجال الكنيسة وآباءها حاولوا تمجيد الفكر والعقل من خلال تعاليم الكتاب المقدس Evangile التي حاولوا مزجها بفكر أرسطو Aristote (٣٢٢ ـ ٣٨٤ ق. م) على وجه خاص ولا سيما، وأن مركز أرسطو كان عظيماً وقوياً في ذلك الحين إذ سلم المفكرون بآرائه، ونظرياته التي ظنوا أنها لا تتعارض مع ما أتى به الدين، ولهذا فقد رفضت الكنيسة كل فكر يخرج على نظرياته، واعتبروه خروجاً على الدين.

إلا أن هذا الحال لم يدم فترة طويلة فقد ظهر فريق من الأحرار هاجموا الكنيسة وآراء أرسطو وحاربوها بيد أنهم عذبوا وسجنوا ولاقوا الأمرين من جراء موقفهم الذي تسبب في تعذيبهم وسجنهم وإعدامهم.

وبالرغم من هذه المواجهة الشرسة للكنيسة إلا أن فريقاً من المفكرين نجحوا في الدفاع عن الفلسفة وحافظوا على صلتها بالدين، كما حاول الآخر التقريب بينها حتى جعل منها في نهاية الأمر مصدراً واحداً للحقيقة فيما يتعلق بطبيعة الوجود، والذات الإلهية.

المشكلة المدرسية بين الفلسفة، والدين: ـ

بينما فيما سبق أهمية الفكر الأرسطي في العصر الوسيط، والدور الذي لعبته الكنيسة في ذلك الحين، ولم تكن الأرسطية وحدها هي المسئولة عن الصراع وقتذاك أسهمت الأفلاطونية المحدثة Neo Platonisme(٢٥٠ ـ ٥٥٠م) بنصيب كبير في تلك الأحداث مما لعبته من دور خطير في الفلسفة الأرسطية، ومن ثم أصبح الاختيار بين الفلسفة والدين يمثل مشكلة لمفكري بدء باللاهوت، أم بالفلسفة أي بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين عناصر الدين والفلسفة بحيث لا يصبح هناك ثمة تعارض بينهما؟

وفقد عرفت هذه المحاولات التوفيقية بالمشك المدرسية التي كانت تعني محاولة التوفيق بين الحقائق المنزلة التي تقول بها الكنيسة عن طريق الوحي، وبين النظر العقلي فقد تصور المدرسيون Scolastiques أن الإنسان بصفته حيوان ناطق خلق على صورة خلق الله، لكن هذا العقل البشري قد فسد بفعل الخطيئة الأصلية.

وجدير بالذكر أن موقف القديس «أوغسطين» Saint Augustin(٣٥٤ ـ ٤٣٠) كان من بين العوامل التي زادت الموقف سوءاً في القرنين الرابع، والخامس الميلاديين وخاصة وأنه كان ممن دعوا

إلى الإيمان المسيحي في سبيل التعقل ومن ثم فقد مزج تعارليمه اللاهوتية بروح فلسفي أفلاطوني، واستلهم فكره من تعافيم الكتاب المقدس المسيحي على غرار ما كان يفعل الآباء المدافعون عن الدين المسيحي Pères Apolo-gistes الذين كانوا يدافعون قانونياً عن وجود المسيحيين في الإمابراطورية الرومانية التي تدين رسمياً بالوثنية.

وكانت لعبارته الشهيرة «أجبروهم على اعتناق دينكم» وهي مأخوذة عن أقوال السيد المسيح وكذلك ما ذكره في كتابه «تعليقات على سفر التكوين» من أنه ليس في الوسع التسليم برأي لا تؤدي الكتب المقدسة لما لها من سلطان عظيم علينا.

وهكذا فقد كان لموقفه آثار خطيرة في عرقلة النظر العقلي ولا سيما بعد أن ذهب في اعتقاده إلى أن مدينة الله هي للسماء، ومدينة الشيطان هي الأرض مما أدى لوقف التقدم العلمي فأصبح الكتاب المقدس منذ ذلك الحين وهو المرجع الرئيسي للعلم.

وإذا كان «أوغسطين» قد حاول الربط بين الميتافيزيقا واللاهوت وأفسح الطريق أمام تيار الأفلاطونية الروحي، فإننا نجد أن «توما ألا كويني» S.Thomas D'Aquin(١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) يحاول التوفيق بين الميتافيزيقا وتعاليم الكتاب المقدس بهدف تبرير العلم الكاثوليكي ومحاولة التقريب بين العقل والإيمان Foiغير أنه وضع العقل في المحل الأول وجعله مكملاً للثاني، ومشتركاً معه أكثر من كونه يفسره وقام من أجل ذلك بمحاولة تنصير فلسفة أرسطو وتقريبها لتعاليم الكنيسة، والوحي المسيحي فذهب إلى القول بأن الكتاب مقدس هو «كلمة الله» وأنه يجب أن نفهم حتى نؤمن.

وعلى هذا النحو تجمد العلم وأصبح الكتاب المقدس هو مرجعه الرئيسي فازداد الاهتمام بالنقل لا بالعقل، كما تلاشت دروب الابتكار،

والخلق حتى لقد صارت مهمة المفكر في العصر الوسيط هي مهمة توفيق أكثر منها مهمة خلق وإبداع ولذا فقد انحصر الفكر في دائرة اللاهوت ورد كل شيء من فكر وحياة إلى الله .

هكذا اصطبغ الفكر في العصر الوسيط بطابع لاهوتي ، واقتصر التفكير فيه على مجرد الحكمة Sagesse التي سدت منافذ الفكر الحر، وشجعت الآراء الدينية فأصبح ثلاثة أنواع محددة من الحكمة هي :

حكمة النعمة [١] : Saresse de la Grâce

وحكمة اللاهوت : Sagesse de la Thèologie

وحكمة اللاهوت : Sagesse de La Mètaphysique

على حد تعبير ماريتان [٢] .

وعلى هذا النحو تلاشت أفكار العقل الحرة في سيطرة تعاليم اللاهوت بعد أن أشار «أوغسطين» إلى أهمية الإيمان وسبقه على العقل، حتى أن موقف القديس «توما» والذي كان يهدف منه إلى التعقل أولاً إنما كان يريد به تعقلاً من أجل نصرة الإيمان وتبرير الدين في نهاية الأمر.

ولم يستمر الحال على هذه الصورة طويلاً إذ أخذ الفكر المسيحي يتعدل تدريجياً منذ القرن الثاني عشر فيظهر التمييز بين مصطلح الفلسفة، ومصطلح القداسة Sainteré إذ عبرت الفلسفة عن وجهة نظر المارقين والمتحررين Les Libres في حين عبرت القداسة عن وجهة نظر آباء الكنيسة، أو من يتحدثون بإسم الوحي المسيحي .

---

(١) يطلق على الحكمة الإلهية **Sagesse Divine**، أما حكمة النعمة فيطلق عليها **Sagesse de la Grâce** .

(٢) Maritain, Jacques; **Science and Wisdom London. 1944.** P. 22.

ويبدو أنه لم تبدأ ثمرات الفكر الوسيط في الظهور إلا منذ القرن الثالث عشر الذي هو فترة الاستيعاب النقدي لفكر «أرسطو» بل وللفلسفة بوجه عام. كما عرف بعصر العلم، ودوائر المعارف. ونلمس في هذه المرحلة اتصال اللاهوتيين التابعين لأوغسطين بالمعرفة والمنهج الأرسطي وأخضاعها لتعاليم اللاهوت المسيحي نذكر من بين هؤلاء: بونافنتورا Bonaven Ture (١٢٢١ - ١٢٧٤) الذي وضع تليمذه توما الأكويني أصول الفلسفة في العصر الوسيط وكانت مزيج من الأفكار الأرسطية واللاهوت المسيحي.

ولا يفوتنا أن نشير إلى موقف الرشديين Averosists الذين وصلوا إلى نتائج فلسفية لم يستطيعوا التوفيق بينها، وبين اللاهوت، كما ظهر الغزالي حجة الإسلام يواجههم في حزم.

ولم تقتصر هذه الموجة من الصراع والإضطراب الفكري على مجال الفلسفة، والدين فحسب بل تعدتها إلى مجال العلم Science فيظهر عدد من العلماء كروجر بيكون Roger Bacon (١٢١٤ - ١٢٩٤)[١]، وأبيلار Pierre Abelard (١٠٧٩ - ١١٤٢)[٢].

وظلت الحال على ما هي عليه حتى نهاية القرن الرابع عشر تتأرجح بين الصراع بين العقل، ومحاولات الفلاسفة واللاهوتيين التوفيق بين العقل الطبيعي (الممثل في الفكر الفلسفي) وبين الإيمان (الممثل في الوحي.

(١) روجر بيكون: عالم إنجليزي كبير. كان من أوائل من دعوا إلى استخدام التجربة العلمية في مجال العلم الطبيعي.

(٢) أبيلارد بيتر: عالم وفيلسوف فرنسي تميز بالقدرة على فن الجدل يعد من أوائل من ساهموا في حل مشكلة الكليات. من أهم أعماله مقاله «إعرف نفسك» يؤكد فيها على العنصر الذاتي في السلوك الإنساني، وأهمية النية في إضفاء النزعة الخلقية على الفعل، ذهب إلى التأكيد على أنه لا يجوز للإنسان أن يؤمن بدون أن يفهم. وتشير عبارته الأخيرة إلى جوهر الصراع الذي كان يدور في هذه المرحلة.

السماوي المنزل من عند الله بهدف الإعلاء من شأن العقل، وإرساء قواعده) ولذا يمكننا أن نقول مع «بوترو» في هذا الصدد: «لقد أرضت المسيحية في هذا العصر متطلبات العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية غير أن هذا الامتزاج المؤقت لم يستمر إلى الأبد»[1].

د ـ الديانات السماوية بين العقل والنقل في العصر الوسيط:

على ضوء ما سبق من أحداث جرت في هذا العصر كان على الديانات السماوية الثلاثة أن تواجه أولوية الاختيار بين اللاهوت والفلسفة، وكيف يتمكن أصحابها من محاولة التوفيق بينها، والقضاء على أي تعارض في هذا المجال. ولا شك أن هذه المحاولات كانت جديرة بالنظر والبحث في ذلك الوقت كما كانت مثار جدل كبير بين الطوائف المختلفة فهل يؤمن الإنسان أولاً ثم يتعقل بعد ذلك أي أن يتعقل من أجل أن يؤمن، وهل يمكن أن تتناقض نتائج العقل مع مسلمات الدين؟.

لقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط هي فكر حددت أهدافه العقيدة الدينية وتخطى الأمر ذلك إلى مجال العلم الذي وجدنا فيه سبق الإيمان على العقل مما أدى لتوقف علماء هذه العصور عن دروب الابتكار، والخلق.

ولم يظهر من العلماء، والباحثين إلا من نشأوا وتعلموا في أحضان الكنيسة على ما فعل القديس «أوغسطين» الذي درس في نطاق تعاليم الكنيسة فظهرت فلسفته منغمسة في الدين.

أما فيما يتعلق بالفلسفة التي سيطر عليها الفكر الأرسطي بشكل كبير في القرن الثاني عشر والتي تأثرت في هذه المرحلة بالفلسفة اليونانية فقد وقفت

---

(١) Boutroux. E; **Science et Rèligion dans la Philosophie Contemporaine** Ernest Flammarion, Paris, 1947 P. 11.

الكنيسة المسيحية في سبيلها، وقد ساعد فلاسفة العرب واليهود على تقريب هذه الفلسفة اليونانية إلى العقل الأوربي، وذلك بفضل حركة الترجمة من العربية والعبرية إلى اللاتينية في إسبانيا وإيطاليا على وجه الخصوص.

وقد اختلفت آراء بعض مؤرخي العصور الوسطى حول أهميتها الفكرية، والعلمية، والأدبية يقول «رسل» عن هذه العصور: «إنها مرحلة حية من التاريخ انبثقت منها المدنية الحديثة التي لا يمكن تفسير مذاهبها وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية[1].

ويذهب الأستاذ «عبده فراج» إلى التعبير عن هذه العصور بالإشارة إلى موضوع التوفيق بين العقل والعقيدة فيقول: ـ كانت الإنسانية تهدف في هذه المرحلة المتوسطة من تاريخها بين التراث القديم، والحديث إلى أن تجمع ما تعلمته من اليونان من وجوب إخضاع كل الأحكام للمنطق، وما ورثته عن الأمم الشرقية القديمة ولا سيما في مصر، وبابل، والهند، والفرس من معتقدات تقر بعجز العقل وتلجأ إلى استعطاف القوى الإلهية المسيطرة على الكون عن طريق الإستسلام والتقوى والعبادة»[2].

أما «هوفدنج» فيقول عنها: «من الخطأ أن نتصور أن العصور الوسطى كانت مرحلة من الظلام الدامس لأنها فتحت أمام التطور العقلي أبواباً ذات قيمة»[3].

كما يشيد «هسكنز» بالنواحي الفكرية، والعقلية، والعلمية التي كانت عليها حال هذه المرحلة فيقوف: ـ «لقد كان لجامعة باريس في العصور

---

(١) Russell, B. **A History Of Western Philosophy** London 1947, P. 14.

(٢) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٣.

(٣) Hoffding: **A History Of Modern Philosophy P 4.**

الوسطى مكانة مرموقة وهامة. وإذا كان الله قد أنعم على الإيطاليين بالبابوية، كما تفاخر الرومان بإمبراطوريتهم فقد تميز الفرنسيين بالعلم الذي تبلور في نشاط جامعتها التي كانت مركز العلم الوحيد»[١].

أما الدكتور عثمان أمين فيقول «... كانت مهمة المفكر في العصر الوسيط هي التوفيق بين الدين والفلسفة ليس إلا بدل أن تكون مهمة خلق وإبداع، فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من الإجلال، الإكبار، والتبجيل أي كانت مع إيمانهم بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها في الأناجيل، أو فيما كتبه الآباء ـ وشيوخ الكنيسة حتى سرى هذا الإجلال لغير الكتب الدينية من آثار الماضي التليد»[٢].

١ ـ الفلسفة اليهودية: ـ

وعندما نعرض للصلة بين الدين اليهودي والفلسفة يجدر بنا أن نتساءل عن وجود فلسفة متميزة لليهود؟ وهل كانت لهم نظرة في الكون كاليونان؟ أم إن إنتاجهم العقلي قد ارتبط بأفكارهم الدينية؟.

الحق أن تفكير اليهود اتسم طوال تاريخهم بالطابع المادي أكثر من الروحي الذي تميزت به الديانة المسيحية. لكن هذا الطابع ـ المادي ـ لم يكن يعني افتقارهم إلى الإنتاج الفكري أو الفلسفي أو عجزهم عن إثراء الفكر الإنساني. فقد كان من بين فلاسفتهم سبينوزا Spinoza(١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م) الذي يعد بعبقريته نتاجاً للفكر اليهودي الأصيل فضلاً عن هذا فإننا نلمح في ثنايا فكرهم مسألة التشبيه والتجسيم، وقد تسربت بعض عناصر هذه الفلسفة الإسلامية وحوربت من قبل فلاسفة المسلمين، وعلماء الحديث.

---

(١) Has Kins, Charles Homer: **Studies in Mediaeval Culture, Oxford, 1929 P. 300.**

(٢) عثمان أمين، محاولات فلسفية ـ القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩ ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

لقد كان لليهـود فلسفة ابتـداء من فيلون السكندري Philon(١٣ ق. م ٥٤ م) وسبينوزا.

كان فيلون السكندري يهودياً من الإسكندرية، امتـزجت فلسفته بعنـاصر فيثاغورية Pythagorismeوأفلاطـونية، ورواقيـة Stoicismeوهو لا يفصـل بين الفلسفة، والدين بل يتخذ الدين أصلاً مفسراً للفلسفة مما جعله يتصور الوجود مزيجاً من العقيدة اليهوديـة، والفلسفة اليـونانيـة، وكان الله في تصـوره مفارق للعالـم، خالق له معنى به، لكنه أبعد مما يتصوره العقل وهو العلة الأولى[1].

وقـد قيـل عن فيلون إنـه أفـلاطـون يتكلم بـالعبـريـة، وأنه أول من وضع أسس الرمزية Symbolismeفي الفلسفة كما حـاول تفسير النصـوص القديمة أي العهـد القديم تفسيـراً رمزيـاً لكي يمهد بـذلك لـلالتقاء الـدين مع الفلسفـة، وقد سـادت بعض أفكاره العصـر الوسيط خـاصـة في «المنتخبـات» «المختارات» التي كانت معروفة في ذلك الوقت .

والذي لا شك فيه أن الديانة اليهودية في حد ذاتها تعد نقطة تحول هامة في جـانب العقيـدة التي تـطورت من شكلهـا الأسـطوري Mythiqueوالـوثني Idolatriqueإلى صورتها السماوية كما يبدو لنا في المسيحية والإسلام.

ومع أن اليهود قد عاشوا في الفترة الهلينستية،وهم يحملون بذور الفكـر اليهودي إلا أنهم جهلوا التوراة تماماً بعد فيلون، واهتموا بالثقافة اليونـانية التي كانت شائعـة في هذا العصـر وكانت اليـونانيـة لغتهم، وحينما أراد الأمبـراطور اليوناني استرضائهم جمع سبعين عالماً متبحرين في اللغة العربية لكي يترجموا لهم التوراة إلى اللغة اليونانية، وقد أطلق على هذه الترجمة السبعينية، وكانت باللغة اليونانية مما يدل على تشبع اليهـود بالثقـافة اليـونانيـة رغم إسهامهم في

---

(١) يوسف كرم ـ الفلسفـة اليونـانية ـ دار المعـارف ١٩٦٢م، ص ٢٤٩ نفس المرجـع ص ٢٥٢.

ثقافة العصر الهلينستي ومع ذلك فإن أفكارهم القديمة لم تكن موضع التجاهل فقد كنا نجد في هذا العصر بدايات لآراء القبالة Cabbalistic Traditionsومن أهم ما صدر عنهم كتاب الأنـوار Livres de Lumièresالـذي يعد في الـواقع من أهم المصـادر لفلسفـة الأنـوار التي ظهـرت في مـدرسـة أفلوطين، وعنـد المسلمين، والمسيحيين فيما بعد.

٢ ـ الفلسفة المسيحية: ـ

وإذا كانت الصلة بين الفلسفة، والدين قد بـدت في اليهوديـة على نحو ما رأينا من مثل قبل اختلف التصور بالنسبة للمسيحيين في العصور الـوسطى، أم أن الحياة العقلية في العصر الوسيط شهدت أفكاراً جديدة بحيث يمكننا في نهاية الأمر أن نفصل بين ما هو ديني خالص، وبين ما هو فلسفي بحت؟.

إن أوريجين Origène(١٨٥ ـ ٢٥٤) يضـع لنـا في كتـاب «المبـادىء» «مصنفاً فلسفياً يعرض لنا مـذهباً فلسفيـاً متكامـلاً قائمـاً على التفسير العقلي، ويحاول الدفاع عن الدين عن طريق الفلسفة لكي يؤكد قضايا الدين، ومعـانيه وبصفـة خاصـة قضية الإيمـان المسيحي La Foi Chretienne؛ فاستـطاع أن يـزودنا بفكـرتـه الفلسفيـة عن إدراك وجـود الله عن طـريق العـالم الخـارجي، والضمير بأعمال العقل التفسيري المفسر لمـا وراء الطبيعـة بعيداً عن نصـوص الكتاب المقدس، ولكن الشـراح يذهبـون إلى أنه «قـد اختلط عليه الأمـر بين مجالي الفلسفة، والدين ولم يوفق عن يقين إلى صحة الحدود بينهما»[١].

في حين تجد هذا الاختلاط عند «أوريجين» نجـد القديس «أوغسـطين» يحـاول الربط بين الميتـافيزيقـا، والـلاهـوت وهـذا مـا يتضـح لنـا من أفكـاره الأسـاسية في كتـابـه «مـدينـة الله» فبينمـا يـرفض الأخيـر أفكـار «طـاليس»، و

---

(١) يوسف كرم. تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٧٦.

«أنكسمانس»، والرواقية، و «الأبيقورية» نجده ينتهي في نهاية مذهبه إلى تصور للوجود يقترب كثيراً من القول بوحدة الوجود التي جاءت عند «سبينوزا».

وهكذا نجد أن «كليمان»، و «أوريجين» يمثلان حركة علم الكلام المسيحي قبل أن تتبلور فتصبح فلسفة على يد القديس «أوغسطين» بصفة خاصة الذي يمثل بدايات حركة الفلسفة المسيحية.

ويتغلغل الدين في الفلسفة التي تمتزج أكثر بالأفكار الصوفية وخاصة عند رجال الإسكندرية، وذلك في نهاية العصر الهيلنستي الذي ازدهرت فيه حركة إحياء مذهب كل من «أفلاطون»، «أرسطو» بصورة تتفق مع روح العصر ونزعته التلفيقية.

وكان مذهب الأفلاطونية المحدثة الذي قدمه «أفلوطين» من أهم المذاهب التي كانت مثار نظر في مجالي الفلسفة، والدين في هذه المرحلة ولا سيما في نظريته عن الصدور، والفيض التي اشتملت على فكرة الأقانيم الثلاثة وهي فكرة مسيحية تحولت في فلسفته إلى الواحد L'Un وهو في قمة الوجود، ويصدر عنه العقل الذي عنه تصدر النفس الكلية، وكل واحد من هذه الأقانيم يشير إلى الموجودات بطريقة ما.

ولقد كان الهدف من وضع نظرية الصدور في القرن الثالث الميلادي هو أن تكون مذهباً فلسفياً معارضاً للمسيحية التي رفض المثقفون في العصر الروماني اعتناقها منذ بدء ظهورها. فقد استنكفوا من أن يسوى بينهم، وبين العبيد، والعامة في اعتناق المسيحية ولهذا فقد قدم أفلوطين مذهبه لكي يكون ديناً عقلياً ينطوي على نفس الأقانيم الثلاث التي تنطوي عليها المسيحية وهذه الأقانيم هي الواحد، والعقل، والنفس بدلاً من الأب، والإبن، والروح القدس.

وجدير بالذكر أنه قد ظهرت محاولات في نطاق الدولة الرومانية قبل ذلك للبحث عن دين واحد يكون بمثابة الدين الذي يعتنقه سائر شعوب الأمبراطورية بمعنى الدين العالمي. وظهر اتجاه إلى أن تكون الرواقية هي هذا الدين لا سيما بعد أن اعتنق آرائها كثير من مفكري الرومان من أمثال «سينكا» و «أبكتاتوس»، و «مرقس أوريلوس» لكن هذه المحاولة قد كتب عليها الفشل.

وجاءت محاولة «أفلوطين» التي بدت رغم استمدادها الكثير من الأفلاطونية، والفيثاغورية، والأرسطية أصيلة معبرة وآية ذلك «التاسوعات» التي توضح لنا مدى الإرتباط بين الفضيلة والعقل عن طريق التصوف الذي يشير إلى أنه «الاتحاد الصوفي» الذي يتطلب نوع من النقاء الأخلاقي الكامل، وأقصى درجات المجاهدة العقلية، كما يتطلب تمرين العقل قبل أن يبلغ هذا الاتحاد.

وظلت فلسفة «أفلوطين» حية مزدهرة إلى أن جرفتها المسيحية وقضت عليها بعد اعتناق أباطرة الدولة الرومانية الشرقية للمسيحية، وإغلاق مدارس الفلسفة الوثنية.

مما سبق يتضح لنا ظهور أربعة اتجاهات في هذه المرحلة هي على النحو التالي: ـ

١ ـ اتجاه لا يفصل بين الفلسفة، والدين بل يفسر الفلسفة به وظهر ذلك واضحاً عند «فيلون السكندري».

٢ ـ اتجاه يدافع فيه أصحابه عن الدين بالفلسفة وقد ظهر عند «أوريجين».

٣ ـ اتجاه يتمثل في موقف أوغسطين وهو يربط الميتافيزيقا باللاهوت بصورة واضحة ويفسح المجال أمام الروحانية الأفلاطونية.

٤ ـ اتجـاه يتمثل في مـذهب الأفلاطـونية المحـدثة ويمثله «أفلوطين» ويـظهـر بوضوح بعده في نهاية العصر الهللينستي على وجه التحديد، وفيه يتغلغل الدين في الفلسفة منتهياً إلى روحانية مطلقة.

٣ ـ الفلسفة الإسلامية:

لقـد كان للفلسفـة الإسـلاميـة دور هـام في مسـألـة الصلة بين الفلسفـة والدين لما كان لها من تـأثير على فكـر تومـا الأكويني، وهـو من أكبر مفكـري الغـرب، والسؤال الذي نـريـد أن نـطرحـه في هـذا الصـدد هـو: هـل كـانت للمسلمين فلسفة، ومن أين نبعت وإلى أي حـد بلغ تأثيـرها؟

والحق أن المسلمين قـد جعلوا القـرآن دستـورهم الأول للفكـر والحيـاة فالتزموا تعاليمه في سائر نواحي النـظر والعمل بـالإضافـة إلى السنة المـطهرة، واستخـرجوا منـه الأحكام، والأدلـة فتكون لـديهم علم فلسفي أصيل هـو علم أصول الفقه ولو ترك المسلمون وشأنهم بدون أن تنقل إليهم الفلسفـة اليونـانية لتوصلوا إلى فلسفات إسلامية بحتة قائمة على الكتاب الكريم.

لقد فاجئت المسلمين رسائل الفلسفة في طريق النضـوج الفلسفي الذي لم يكن قد اكتمل بعد فعطلت مسيرتهم الخلاقة في مجال الإبـداع الفلسفي، وكبلت العقل الإسلامي بقيود مصطنعة نتيجة لما وصل إليهم من تراث يونـاني ملفق عن طريق مدرسة الإسكندرية.

لهـذا تناول المسلمـون هذا التـراث اليونـاني بمـا فيـه من فلسفـة وعلم وانبروا يجددون فيه، ويعلقون عليه، ويضعوا الآراء المفسـرة لمـذاهب اليونان محـاولين التوفيق بينهـا، وبين العقيدة الـدينية فكـان نتـاج هـذا كله مـا عـرف بـالفلسفة الإسـلامية بيـد أنه كـان للمسلمين دورهـم الكبيـر في دراسـة منـطق

أرسطو وإخراجه، ونقد بعض مواضعه، والإضافة إليه، والكشف عن منهج الاستقرار العلمي الذي تعد مناهج الأصوليين[1] نسقاً منه.

أما في مجال العلوم فقد أضاف الإسلاميون إضافات جديدة إلى علوم الفلك واالطبيعة، والميكانيكا، والكيمياء وغيرها من العلوم المتعارفة.

وهكذا كان للمسلمين منهج تجريبي تأملي إدراكي مختلف عن منهج اليونان، وهو منهج البحث التجريبي المعروف بالمنهج الإستقرائي[1].

أ ـ الفلسفة الإسلامية، والدين الإسلامي الحنيف:.ـ

لقد نبعت الفلسفة الإسلامية من الكتاب، والسنة وأحرز المسلمون بتقبلها تقدماً ملحوظاً في ميادين المعرفة المختلفة بيد أن ذلك لم يمنع بعض المستشرقين من دحض قيمة الفكر العربي أو محاولة الحط من شأنه فادعى بعضهم من أمثال جويتيه: «أنه لم يكن للعرب والمسلمين فلسفة أصيلة إنما كانت فلسفتهم فيما أحرزوه من اليونان.

وكان السند الرئيسي لهذا المستشرق فيما ادعاه هو اتجاه فلاسفة الإسلام المشائين الذين قدموا فلسفتهم مشبعة بآراء فلاسفة اليونان وخاصة في مسألة الصلة بين الله، والعالم وقد بالغوا في حذوهم لأرسطو وقالوا بوسائط متعددة بين الله، والخلق فظهرت مشكلة العقول العشرة.

وإذا كان بعض المستشرقين قد قلل من قيمة إنتاج المسلمين الفلسفي

---

(١) كان للأصولين، أبحاث في دوران العلة، والبر والتقسيم وفي قياس الغائب على الشهاد. للحصول على تفصيلات هذه المناهج الإسلامية يقترح العودة إلى كتابنا «مالبرانش، والفلسفة الإلهية» الباب الثاني صفحات ٧٨، ٧٩ دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.

(٢) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار المعارف بالإسكندرية ١٩٦٦م ص ١٣.

فقد أثبت بعضهم له التفوق والعبقرية مثل «رينان» الذي يقول عنهم: «إن العبقرية الحقة، والذاتية لدى العرب لا تلتمس إلا عند الطوائف الإسلامية الدينية»[٢].

والمقصود بلفظ الطوائف الإسلامية هنا هي تلك الآراء الفلسفية الدينية لفلاسفة مسلمين أصليين رجعوا في فكرهم إلى مصادر الدين الإسلامي الحنيف.

والحق أن الفلاسفة المسلمين أصحاب الفلسفة الإسلامية الأصلية قد وضعوا مسائل ميتافيزيقبة مقابلة لميتافيزيقا اليونان في أفكار الحركة، والخلاء، والملاء ولهذه التصورات مفهوماتها الإسلامية التي تختلف عن تصورات الفلاسفة المشائين الذين انساقوا إلى فلسفة اليونان وخاصة «أرسطو».

والواقع أن الآراء التي دخلت على الفلسفة الإسلامية الأصيلة إنما هي نتاج حركة تلفيقية قوامها ما نقل إليهم من الفلسفة اليونانية بالإضافة إلى شروح وتعليقات الإسلاميين الذين تصدى لهم الغزالي (أبو حامد الغزالي ١٠٥٩-١١١١م) ونقدهم في كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» لخروجهم على عقيدتهم الإسلامية.

ولم يتوقف الإمام الغزالي في حملته ضد الفلاسفة بل استمر بفند مزاعمهم ويكفرهم ويؤكد قوله هذا في «المنقذ من الضلال» مشيراً إلى أن الفلسفة «أحاصيلها ما يذم فيها ولا يذم وما يكفر قائله وما يبدع فيه وما لا يبدع وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، ومزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص طرف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم»[١].

---

(١) Raenn, Ernest. **Histoire Generale des Langues Sematiques** P. U. F. Paris P 35.

(٢) أبو حامد محمد الغزالي، المنقذ من الضلال، د. عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م ص ٣٣.

وعلى هذا النحو وقف الغزالي مدافعاً عن العقيدة ضد الفلسفة ومن تأثر بها من الفلاسفة الإسلاميين وهم من عرفوا بالمشائيين الذين أنتجوا مشائية مزعومة تصوروا فيها متابعتهم «لأرسطو» الحقيقي في حين أنها كانت فلسفة تثقيفية تتدخل فيها عناصر أفلاطونية، وأرسطية ورواقية خلف ستار الأفلاطونية المحدثة بسبب ما حدث من خلط شديد في الفلسفة في مدرسة الإسكندرية. وبسبب الكتب المخولة التي نسبت خطأً «لأرسطو» وكانت بالفعل مقتطفات من تاسوعات «أفلوطين».

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد[1] ومدرسته وأتباعه هم الذين انتصروا وبحق لمذهب «أرسطو» الحقيقي مع تأثر محدود بتيار الفلسفة المشائية المزعومة وكانت فلسفته تعني التوفيق بين الفلسفة والدين بالإستدلال بالقرآن الكريم على وجوب النظر العقلي وذلك حتى يتمكن الإسلاميون من الانتفاع بتراث اليونان، وخاصة آراء «أرسطو» بتأويل النصوص الدينية حتى تتمشى مع منطق العقل السليم.

---

(١) لم يكن ابن رشد Averros(١١٢٦ ـ ١١٩٨) هو أول من أثار مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين فقد برز في هذه المحاولة ابن طفيل الذي عبر عن هذه المشكلة في قصته الشهيرة «حي بن يقظان» الذي ارتفع بطلها في مدارج المعرفة حتى انتهى إلى أسمى مراتب التصوف فوجد أن ما وصل إليه وهو في حالة الجذب والإتحاد بعالم الأمر هو نفس ما يقرره رجل من رجال الزهد غادر وطنه وأهله لكي يعيش بعيداً عنهم في تلك الجزيرة التي شهدت ميلاد حي بن يقظان.

وقد أشار ابن طفيل (أبو بكر محمد بن عبدالله الملك ابن طفيل القيسي ولد في قادس إحدى مدن الأندلس ومات في مراكش عام ١١٨٥م).

بهذه القصة إلى الاتفاق بين الشريعة، والفلسفة فقد تصور أن الإنسان إذا ترك وحده وعاش) في أي مجتمع فإنه يستطيع بممارسة عقله أن يصل إلى حقائق الوحي، وهذه القصة تبرهن على الاتصال بين الشريعة والفلسفة.

محمود قاسم ـ ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه.

وقد تم عرض ابن رشد لهذا المنهج في كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» وفي «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

لكن هذه المحاولة من جانبه قد أثارت الشكوك حول تمسكه بعقيدته الإسلامية أو إتجاهه إلى أرسطو ذاته بعد محاولة شرح فلسفته الأخيرة الملحدة وتقريبها إلى الإسلام والمسلمين فرد على تهافت الغزالي في «تهافت التهافت» معنياً بالمسائل الثلاث التي كفر الغزالي الفلاسفة من أجلها وهي إنكار بعث الأجساد، وقدم العالم، وقصر علم الله على الكليات إلا أنه لم يوفق في ذلك على الرغم مما خلفته هذه الفلسفة من أثر عميق على الفكر الغربي في هذا المجال.

ب ـ أثر فلسفة ابن رشد على الفكر الغربي: ـ

وبرغم من أن فلسفة ابن رشد قد لاقت مواجهة عنيفة من قبل فلاسفة الإسلام المسلمين، وخاصة الإمام الغزالي إلا أنها قد أثرت الفكر التوماوي الغربي وأفادته كثيراً خاصة وقد تأثر الأخير بفكر ابن رشد.

وفي حين وصل أثر ابن رشد إلى العالم الغربي وتأثر به القديس «توما ألا كويني» نفسه نجد أن فكر الأخير قد وصل إلى الرشديين ـ أتباع ابن رشد ـ بدون أن يتأثر هو ذاته بها ومن ثم يمكن أن نلاحظ ثمة اختلافات بين فكريهما مع أنهما قد اتفقا في الغاية والمنهج [1].

وهكذا تهيئت الظروف لوجود إتجاهين للفكر أولهما إتجاه يؤيد توما وابن رشد أدى لظهور تيار توماوي رشدي لاتيني متعصب لابن رشد. كما ظهر

---

(١) محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١م ص ٨٨.

إتجـاه آخر متـأثراً بـأوغسطينِ وابن سينـا أدى لـظهـور تيـار أوغسـطيني متـأثـر ومتعصب لابن سينا ونشب صراع بين الاتجاهين.

وكـانت المشكلة الأساسيـة التي عانـاهـا الفكـر المسيحي وهي اشتـداد الصراع بين الفلسفة، الدين ثم محاولة التوفيق بينهما، هذه المشكلة قـد سبق أن اعتثرت الفكر الإسلامي وبلغت ذروتها عند ابن سينا كما سبق أن ذكرنـا ثم انتقلت بعد ذلك بكل جوانبها وأشكالها إلى العالم المسيحي الذي تأثر بها في العصر الوسيط. وعصر النهضة وبدايات العصر الحديث.

وعلى هذا النحو يبدو أن ثمة أرتبـاطاً جمـع بين مجالي الفلسفـة والدين في العصر الوسيط الذي كان حلقة للصراع بين هـذين المجالين ذلـك الصراع الذي استمر أثره فعالاً حتى عصر النهضة. ومطلع العصر الحديث.

٢ ـ عصر النهضة: ـ

يعـد عصر النهضـة Renaissance مرحلة انتقـال في تاريـخ الفكر بـوجه عام. فقد شهـدت تحولات أسـاسية كثيـرة برزت في ثـلاثة اتجـاهات رئيسيـة هي: التقدم العلمي، والاتجاه الفلسفي، والنزعة الدينية.

ويؤرخ لعصر النهضة بالمرحلة التي شملت القرنين الخامس، والسادس عشـر (١٤٥٤ ـ ١٦٩٠ م) وهي تنقسم إلى مـرحلتين رئيستيـن الأولى: هـي المرحلة الإنسانية وهي تبدأ تاريخياً من عام ١٤٥٣ م وتنتهي تقريباً عام ١٦٠٠ م. والثانية: هي مرحلة العالم الطبيعي وتبدأ من عام ١٥٠٠ إلى عام ١٦٩٠ م وهي الفترة التي نشأت فيها الفلسفة الحديثة.

وسوف نوجز عرضاً عاماً لخصائص هـذه المراحـل والاتجاهـات الثلاثـة التي بـرزت فيهـا، والآثـار المتـرتبـة عليهـا في مجـالات العلم، والفلسفـة، والدين.

يعد التغير العلمي وما أسفر عنه من ثورة علمية هائلة في مجال العلم الطبيعي من السمات الرئيسية التي تميز بها عصر النهضة فقد ظهر العديد من المخترعات والاكتشافات الجديدة على يد كثير من العلماء الذين أحدثت أفكارهم إنقلاباً علمياً ملموساً في مسار علم هذا العصر فظهر «نيوتن» New-ton عالم الجاذبية، و«جاليليو» Galilieواضع النظريات المشهورة في علم الفلك والاكتشافات العديدة في مجال العلم. و«كبلر» Kepler بأبحاثه الفلكلية التي غيرت مسار العلم في ذلك العصر. و«فرنسيس بيكون» Francais Bacon الإنجليزي مؤسس منهج الاستقراء الذي لا يستطيع العلم الاستغناء عنه حتى اليوم. و«أيلبرت» Gilbert بأبحاثه المتقدمة في المغناطيسية التي قام بها عام ١٩٠٠ م. و«هيجنز» Hygnes مكتشف النظرية الموجية في الضوء. و«هارفي» العالم الطبيب الذي اكتشف الدورة الدموية. و«يويل» صاحب تجارب الضغط الجوي عام ١٦١٦ م التي استطاع بها أن يضع حد نهائي لغموض الكيمياء (١).

وقد انعكست جميع هذه التطورات بدورها على الفكر الفلسفي فتغيرت النظرة القديمة إلى العالم، وأصبح هناك تصور جديد للطبيعة ومنهج مغاير للمناهج السابقة (٢) مما ساعد على حدوث تغير جذري في مجالات الحياة العملية، والأدبية، والفنية، والسياسية. وهذا ما دفع «كولينز» إلى القول: ـ إن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته (٣).

وقد صاحب هذه التغيرات العلمية تطورات مماثلة في المجال الديني

---

(١) Russell. B: **Wisdom of the West,** Book (I) D. R. Paul Foulkes « 246 « 247.

(٢) Ibid.

(٣) Coluns, James Daniel: **Godin Modern Philosophy U. S. A** Chicago 1959 P. 14.

وللكتاب ترجمة بالعربية. للأستاذ فؤاد كامل ـ مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة ـ نيويورك ـ يوليه ١٩٧٣ م.

الذي أصبح بفضل العلم، وذيوع التجربة مثار تساؤل، ومحط بحث العلماء، والفلاسفة ازدادت معه حدة الصراع بين الفكر والإيمان.

وقد كان تقسيم العالم الطبيعي إلى حدود كمية، وما ساد العلم من أفكار عن حركة العالم الميكانيكية، وما صاحب التقدم الطارىء في علوم الهندسة والفلك والفيزيقا من أسباب الشك في معرفة الإله والطبيعة.

وهكذا أصبحت روح النهضة وما صاحبها من ذيوع العلم الحديث بمثابة خطوة جديدة في تاريخ الفكر الإنساني عمقت معها هوة الصراع بين الإيمان والفكر الحر.

ولقد غيرت روح النهضة من النظرة اللاهوتية للدين التي ورثها هذا العصر مع ما ورثه من معتقدات من العصر الوسيط.

ثم جاءت الحركة البروتستانتية Protestantisme بزعامة لوثر Martin Luther (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦ م) لتعبر عن تطور جديد في أصول اللاهوت المستند إلى العقيدة الكاثوليكية السائدة منذ القرون الوسطى فجعلت الصلة مباشرة بين الإنسان، والله وقربت بين المتناهي، واللامتناهي، بوسائل العبادة القلبية وإخلاص الضمير الديني المحقق للخلاص، والنجاة.

وفي ضوء هذا الاتجاه التصوفي المسيحي انفصل الدين عن نير السلطة الكنسية الحاكمة، وأزاح عن كاهله نير اللاهوت الذي سيطر عليه فكر «أرسطو» قروناً طويلة.

وعلى هذا النحو كانت حركة الإصلاح الديني بمثابة رد فعل لما أحدثه تطور العلم، والتجربة من شك بصدد معرفة الإله بالوسائل الفلسفية التي فسرت الصلة بين الإنسان، والله من منظور علمي بحت عن طريق كمية الحركة، والامتداد وما يشمل العالم من نظام.

ولقد جاءت الحركة البروتستانتية لتستبعد الوسائل المادية، والطبيعية في معرفة الإله، ولتبسط الطريق وتمهده بين العبد والرب. وترجع الصلة بين الخالق والمخلوق إلى دوافع النفس، والضمير، والعمل الدائب في سبيل الدين ومن أجل الوصول إلى الخلاص والأبدية السعيدة.

وكان من نتائج سيادة هذا الاتجاه الصوفي أن استبعد الفكر الأرسطي وأفسح المجال للأفلاطونية المثالية التي امتزجت معها عبادات العهد القديم كما ظهرت الاتجاهات الرواقية فضلاً عن الأفلاطونية، والأبيقورية Epicurien وغيرها من مذاهب القدماء إلا أن ذلك لم يكن مؤشراً إلى أفول الاتجاه الأرسطي الذي كان موجوداً في تيار أضعف مما كان عليه من قبل، وكان من نتائج هذه المرحلة أن انقسمت الآراء الدينية إلى طائفتين تابعت إحداهما «أفلاطون» وهي تسعى إلى استلهام دين طبيعي في حين نهجت الأخرى نهج «أرسطو»، وابن رشد شارحه الأكبر.

وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات السابقة يظهر مذهب الشك عند «ميشيل دي مونتاني» (Michel de Montaigne) (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢ م)، ثم مذهب «بيير شارون» (Charron (Pierre) (١٥٤١ ـ ١٦٠٣ م). و«بيير جاسندي» Gassendi (Pierre) (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥ م) الذي دار بينه وبين «ديكارت» نقاش حاد حول معرفة الله بالوسائل الفلسفية.

وفي ضوء ما سبق كان لا بد أن تحدث مواجهة بين المعترضين، وأصحاب موجات الشك في اللاهوت المسيحي وفي الفلسفة التي تدعمه ونتيجة ذلك ظهرت تيارات ذات طابع إيماني عند كل من الأب «مارين مرسين» P. Mersenne (٥٨٨ ـ ٦٤٨) الذي كان صديقاً «لديكارت» وأشار إلى إدراك معرفة الله عن طريق الفكر، وأن كل ما يحدث في العالم إنما يتم بطريقة آلية، وتعد حملته ضد الملحدين، والشكاك من أقوى الحملات التي

واجهت أنصار مذهب الشك. كما تصدت حملة «ليونـارد ليسبوس» (١٥٥٤ - ١٦٢٣ م) لمذهب الشكاك واعتبرته خروجاً على المسيحيـة الكاثـوليكية تـأييداً لشعـارات بعض السـاسـة أمثـال «ميكيـافلي» Machiavel Nicolas (١٤٦٩ - ١٥٢٧ م) الذي رأى أن الدين لا يمثل أكثر من سياسة تحددها أهداف الدولـة ومصالحها.

وعلى هـذا النحـو السابق. ومـا انتهى إليـه الصراع من الاقتـراب من اللاهوت أو البعد عنه ازداد اضطراب الفكر الإنساني، وظل الحال على ما هو عليه إلى أن حملت بدايات القرن السابع عشر بذور ثورة شاملة جديدة ومغايرة لما هو قديم.

هكذا يتضح لنا أن عصر النهضة كان مجال لظهـور ثلاثـة تيارات فكـرية هي نزعة الشك الفلسفية، والإيمان، والنزعة العقلانيـة التي توسـطت التيارين السابقين.

لقد كان الطابع العقلي هو الاتجاه المميـز لمفكري القـرن السابـع عشر الذي عرف بعصر العلم والمنهج العلمي.

لقد ساعد هذا الاتجاه العلمي على انفصال العلوم تدريجياً عن الفلسفة - أم العلوم - التي ما لبثت أن التقت معها فيما بعد في صورة جديدة وذلك في مجال البحث العام، وفي فلسفة العلوم بوجه خاص.

ولقد كان لهذا الاتجاه الحاسم نحو المنهـج، والتجربـة، وفلسفة العلوم الذي تبناه القرن السابع عشر أثر كبير في مساندة الثورة على المنطق الأرسطي القيـاسي بـاعتبـاره استـدلالاً عقيمـاً لا يصلح في مجـال البحث العلمي، أو مصادرة على المطلوب.

كـان يجب أن يستمر هـذا التيار المعـارض للفلسفـة المتجـه إلى العلم

ومناهجه فظهرت آثاره في القرون التالي ولا سيما في القرن التاسع عشر حينما اكتملت عناصر المنهج التجريبي، وظهر تزمت أصحابه ضد الفلسفة. ولم يلبث أن ظهر تيار الوضعية المنطقية، والمنطق الرمزي في مدرسة فيما عند «كارناب»، و«بيانو»، و«فريجه» واستمر هذا الاتجاه ليظهر عند «رسل»، و«فتنجشتين» و«جودفر» و«جورج بول»، و«هاملتون» في القرن العشرين فيما بعد.

ولقد سبق أن بينا ملامح القلق والتعصب الديني الذي تميز به هذا العصر وساعد عليه تمسك الكنيسة بتعاليم «أرسطو» وما ترتب على ذلك من معاناة التعليم في العهد المدرسي من أزمة عقلية خطيرة.

ولقد ساهم «شرلمان» Charle Magne (١٧٤٢ ـ ١٨١٤) في إنشاء كثير من هذه المدارس التي نبتت في أحضان الكنائس وكان من المتوقع أن يدرس فيها آباء الكنيسة فكراً متحرراً من قيود الدين إلا أن ما درس فيها كان على نقيض ذلك فإنها لم تتناول سوى المناهج، والنظم المتعلقة بالعالم الآخر، والغيبي وهي تستند في ذلك إلى تصورات عقلية جوفاء انحدرت إليهم من فلاسفة اليونان وخاصة «أرسطو».

وعلى هذا النحو دب الصراع بين الفكرالفلسفي، والدين ممثلاً في العقل، والوحي كما تحول المفهوم النظري للأشياء إلى واقع عمل، علمي، تجريبي أدى إلى ثورة علمية نتج عنها الكثير من الاختراعات، والمكتشفات كما نمت معها روح الابتكار في المجال الطبيعي وتخطته إلى مجالات الحياة المختلفة كالفن، والسياسة والشعور القوي، وميدان الأدب.

ولم يستثن من ثورة التجديد، والتغيير المجالين الاجتماعي، والأخلاقي فتطورت الأخلاق القديمة واتخذت مسميات جديدة مثال: «أخلاق العاطفة» و«أخلاق المنفعة»، وأصحاب مذهب «الحاسة الخلقية» Morale Sense عند

«شافسبتسري»، ومذهب «الحساب الخلقي» عند «بنتام»[1]، ومذهب «المنفعة» عند «جون ستيوارت مل»، والأخلاق «البرجماسية» عند «وليم جيمس» و«جون ديوي»، كما ظهر علم الأخلاق عند «ليفي بريل» والمدرسة الاجتماعية عند «ألبير بابيه»، وما نلاحظه من تأثيرات المذهب الوضعي عند «أوجست كونت» في مجال العلوم الإنسانية عامة.

وجدير بالذكر أن الفلسفة الفرنسية قد أسهمت في هذا التغير الذي طرأ على هذا العصر، وشمل سائر جوانب الحياة الإنسانية، بما فيها مجال الدين وخاصة في فرنسا التي لم تكن فلسفتها عقلية خالصة بل كان لرواسب اللاهوت المنحدر من العصر الوسيط أثر على أئمة مفكريها أمثال «ديكارت»، و«بسكال»، و«مالبرانش» الذين قدموا مذاهباً تبدو في الظاهر عقلانية غير أنها لا تبرأ حين تحليلها من تأثير لاهوت آباء العصر الوسيط الذي انحدر إليها من رجاله مثل القديس S. Anselm (١٠٣٣ ـ ١١٠٩)، وأوغسطين، وتوما الإكويني، ودون سكوت.

ولقد برز هذا الاتجاه بوضوح في فكر «مالبرانش» و«بسكال» و«سبينوزا» خاصة في «النقد الديني» إلى أن اشتد هذا التيار وعنف في عصر الإنارة ـ عصر سيادة العقل ـ في القرن الثامن عشر الذي أثمر عدداً من المفكرين الأحرار ولا سيما في فرنسا كان لهم الفضل في الإجهاز تاريخياً على كل أثر للكنيسة سواء بالنسبة للفكر، أو السياسة عندما تفجرت الثورة الفرنسية، وفصلت الدين عن الدول نهائياً، ولم تعترف له بمكان سواء في المجتمع أو الدولة أو في مراحل التعليم المختلفة.

---

(١) قدم بنتام نظريته الأساسية في المنفعة في كتابه الرئيسي «مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع عام ١٧٨٩م». حيث رأى فيه أن الرغبة في تحصيل اللذة والسعادة وتجنب الألم هي الهدف الرئيسي لسلوك الإنسان.

والحق أن هذه الخاتمة التي آل إليها هذا الصراع التاريخي - بين الفلسفة والدين - هي المصب الأخير لتيار التحرر من الدين، ومن سلطة الكنيسة التي بدأت مبكراً مع عصر النهضة.

الفصل الثاني عشر

مشكلة الدين

* مقدمة

١ ـ فلسفة بسكال الدينية

٢ ـ وجود الله .

٣ ـ علامات الدين .

٤ ـ أدلة الدين .

٥ ـ مشكلة تفسير الكتاب المقدس بين بسكال، واسبينوزا .

مقدمة:

رأينا في الأبواب السابقة كيف كان موقف «بسكال» من العلم والفلسفة والأخلاق ـ والجمال. وفي هذا الباب نعرض لموقفه من الدين الذي لم يكن فيه متعصباً، إذ كان أبوه كاثوليكياً معتدلاً، فلم يوجه أبنائه توجيهاً دينياً متزمتاً، كما لم يكن من أصدقائهم من عرف عنه التدين أو التقوى بل لعل من بينهم من وقف من الدين موقفاً مغايراً مثل «لوباير» على سبيل المثال.

ويبدو أن الصدفة قد لعبت دوراً كبيراً في تحوله إلى الدين. فقد حدث يوماً أن أصيب والده بحادث فكسرت ساقه ويقال: أنه التقى في هذا اليوم برجلين عالجاه، وعاوداه في منزله حتى شفي وكانا يعملان طبيبين من أتباع «دير بور رويال»[1] الديني اتصل بهما «بسكال» وقامت بينهم صداقة فأمداه بكتب الدين بعد أن لمسا فيه روح التقوى والحماس الديني. وتوثقت صلته «بجانسينوس» Jansenius ، «وسان سايران» Saint Cyran وأرنو «Arnauld»

(١) أطلق اسم بور ـ رويال أول ما أطلق على دير صغير للراهبات السيسترسيين Cister-ciens كان يقع في غرب باريس في القرن الحادي عشر. وفي خلال القرن التاسع عشر تولت الأم أنجيليك شؤونه فبلغ شهرة كبيرة بفضل جهودها وإصلاحاتها وتفوق على جميع أديرة باريس. نزح أعضاؤه بعد ذلك إلى قلب باريس أثر انتشار وباء وأسسوا دير بور ـ رويال فسمي وقتها Port Royal de Paris بيد أن مجموعة من الرجال الأتقياء اختاروا لهم مكاناً قريباً من دير بور رويال الريفي وهو المكان الذي نزحوا منه إلى باريس وكونوا جماعة يرأسها سان سايران أعتزلت الحياة الاجتماعية.

وقد أطلق اليسوعيون على هذه الجماعة اسم «الجانسينست» Jansenistes إلا أن الاسم الحقيقي الذي عرفوا به تاريخياً هو اسم «رجال أو أتباع بور رويال».

الذين أمدوه بمجموعة كتب قيمة مثل كتاب الإصلاح الداخلي Reformotion de L' Homme Interieur وهو جزء من الكتاب الرئيسي «لجانسينوس» المترجم إلى اللاتينية. ورسائل «سان سايران» وكتاب سر القربان المقدس La Frepuente Communioh. وقد قرأها الفيلسوف بعمق وتأثر بها. فأصبحت هذه الصداقة هي المنطلق الأول له في الاتجاه نحو الدين.

ولقد عاصر «بسكال» وساهم بجهد وفير في حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي التي قامت في فرنسا في القرن السابع عشر بهدف إصلاح الكنيسة الكاثوليكية بعد ازدياد ضغط البروتستانت في أوربا خلال القرن السادس عشر مما أضعف من سلطان الكنيسة.

فمن المعروف تاريخياً أن المسيحيين قد عاشوا في أوربا منذ العصور الوسطى وهم يؤمنون بالكنيسة وبما تأمر به من التعاليم والوصايا باعتبارها مظهراً منظوراً لكنيسة غير منظورة [1] يترأسها السيد المسيح عليه السلام والقديسين في السماء من حوله وعلى الإنسان أن يجتهد في سبيل مرضاة ربه باحترام الكنيسة، ورجالها حتى ينعم بالسعادة في الآخرة.

من هذا المنطق الكاثوليكي الذي يحترم الكنيسة ويبجل تعاليمها،

(١) تعني الكنيسة المنظورة كنائس العالم المرئية، والمعابد الموجودة في بينزنطه ورومانية التي تخترق بروجها عباب السماء رافعة إلى السيد المسيح والقديسيين في السماء صلوات المؤمنين وتضرعاتهم إلى الله التي تزداد حماساً عندما يقع نظرهم على الصور والأيقونات، والتماثيل التي تذكرهم بسكان السماء. ولهذا فإن الكنيسة تقوم بمظاهرها الدنيوية الحسية، وقساوستها ورهبانها، وأساقفتها حتى البابا نفسه يرفع سكان الأرض إلى سماء السيد المسيح والقديسيين. فكأن الأرض، والسماء والأفلاك الموجودة فيها إنما تمتلىء بأرواح السماء التي تقرب المؤمنين من مصيرهم الأخير، وتعدهم بالسعادة الكاملة. وبقدر بعد المسافة بين السماء والأرض يبعد الإنسان عن ربه فيحاول خدمته وطاعته عن طريق الوسطاء والشفعاء المنظورين، وغير المنظورين الذين يقربون المسافة بينه وبين الله.

ويؤمن بالوسطاء والشفعاء نشب الصراع بين طائفتي الكاثوليك والبروتستانت[1] وكذلك المفكرين الأحرار.

وعندما استنكرت الحركة البروتستانتية وجود الشفعاء، والوسطاء شعر المسيحي بالضعف، والوحدة، والخوف من المصير الأخروي حيث تأصلت الخطيئة في جذوره منذ مولده وإحالته إلى شخص مخطىء بالوراثة يحس بإثم الخطيئة على الدوام، ومن ثم فقد جاء المسيح عليه السلام لتخليص الإنسان من هذا الإحساس، وإنقاذه بنعمة من الله يمنحها لمن شاء من عباده، ويمنعها عمن يشاء.

كان لحركة الإصلاح البروتستانتي التي باعدت بين الإنسان والله وجعلته وحيداً في مواجهة خالقه أثراً في إحساسه بالخطر، والقلق بعد أن أثبتت المكتشفات الحديثة شاسعة الكون، بعد المسافة بين الأرض، والسماء، وبين النجوم، بل وبين النجوم بعضها البعض فشكت بعض العقول في وجود الله، وأنكرت الأخرى وجود عالم خارجي وأكدت وجود الذات وقدرتها.

وكان من نتائج هذه الحالة إنعزال الكثير من المسيحيين في الأديرة، والرهبنات، وممارستهم الذهد، والتقشف، والوحدة. وأدى هذا الموقف السلبي إلى اتساع الفجوة بين الإنسان، والعالم.

---

(١) تزعم «مارتن لوثر» الحركة البروتستانتية فعلق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام ١٥١٧ أعلن فيها أن الناس سواسية فيما يتعلق بأمور اللاهوت، وأنهم يبرأون من الإثم بالإيمان وحده ودون واسطة من البابا أو غيره، فالصلة مباشرة بين العبد؛ والرب. وهكذا كان للحركة البروتستانتية سؤال قاطع فحواه: هل الغفران الإلهي أمر مباشر بين العبد، والرب أم أنه يتطلب وساطة من الكنيسة ورجالها.

ويعني لفظ Protesting احتجاج ضد فكرة معينة وقد استخدمت هذه الكلمة عام ١٥٢٩ ـ والمعنى الثاني هو الاشهاد The Protestation على عقيدة أو إيمان فمن واجب البروتستانتي أن يشهد الناس على إيمانه.

ـ علي عبد المعطي محمد ـ الفكر السياسي الغربي دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ م ص ١٩٩.

وقد حاول رجال الكنيسة جهدهم لإرجاع المسيحية إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى فأنشأوا جمعية اليسوعيين[1] التي ضمت عدداً من الرجال الأقوياء ذوي الإرادة والعلم والثقافة كان هدفهم الخروج إلى المجتمع، والتكيف معه، والتأثير فيه وبث الثقة في نفس الإنسان، وفي إرادته القادرة بطبيعتها على أداء الخير.

وكان لليسوعيين رأي خاص في موضوع الخطيئة، والخلاص مؤداه:

أن الخطيئة قد أثرت إلى حد بعيد في النفس الإنسانية بيد أنها لم تفسدها تماماً. وكان الفداء هو العلاج الطبيعي لما حدث لها من أثر الخطيئة. فللإنسان استعداد طبيعي للخير، وإرادة إيجابية للفضيلة كما أن لديه دافعاً لهذا الفداء فلم تفسد الخطيئة إرادته، ولم تقضي النعمة على حريته فالفرد المسيحي قادر بذاته على الوصول إلى الخلاص، والقيام بكل الفضائل الدينية فالخطيئة لم تغلق عينيه عن العالم.

وهكذا يتضح أن موقف اليسوعيين ـ المؤمنين بحقيقة الدين، والوحي والمسلمين بتعاليم المسيح وبنعمته الفائقة ـ كان أكثر عملية وواقعية فهم يعيشون حياتهم، ويمارسون أعمالهم بكامل حريتهم وإرادتهم غير معتقدون بأي أثر سلبي لحياتهم العملية على إيمانهم بل يقولون إن «لخدمة الرب ساعات كما لخدمة الملك».

تبين لنا مما سبق وجود اتجاهين مختلفين أحدهما يتجه بحماس نحو الدين، بسلوك سبيل العزلة والاعتكاف، والآخر يتجه بثقته بذاته، وحريته وإرادته نحو الحياة العملية محاولاً التوفيق بين الإيمان، والعمل.

---

(١) أسسها القديس «أغناطيوس دي لوا يولا» في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

١ ـ فلسفة بسكال الدينية

رأينا من قبل كيف دارت أحداث الصراع الديني في عصر «بسكال» بين طوائف أقبلت على الحياة، وأخرى آثرت العزلة في نطاق الاتجاه نحو أو ضد الدين بعد ما أحدثته الحركة البروتستانتية من تأثير على العقول، وما خلفته من حيرة، وقلق في نفوس المؤمنين الكاثوليك.

والحق أن الحظ لم يحالف أي من الطائفتين معاً فالأولى قد فقدت تأثيرها تدريجياً على الناس بما سلكته من عزلة وسلبية. والأخرى أضعفت الإيمان بها بما نهجته من تحرر، وانفتاح ملحوظ على الحياة؛ ولم يكن أمام هاتين الطائفتين إلا أن يستعدا لمواجهة طائفة ثالثة أو اتجاه جديد، أخذ شكلاً جديداً يخالف سلوك الأولى والثانية فلا ينغلق على نفسه، ولا يقبل بثقله. وقد تكونت هذه الطائفة الثالثة من ثلاثة رجال عظماء هم: القديس «فرانسوا دي سال» S. Francois de Sales (١٥٦٧ ـ ١٦٢٢) أسقف جنيف. و«الكردينال دي بيرول» Cardinal de Berulle مؤسس جماعة الأوراتوار الدينية. والأب «سان سايران» P. Saint Cayran (٥٨١ ـ ١٦٤٣) مرشد بور رويال.

وترمي دعوة هؤلاء إلى أن الإنسان ولد، والخطيئة في دمه، لن تنجيه منها إلا التوبة، والاعتراف بالخطيئة، عن طريق التواضع ومحبة الله والتشوق لنعمته، وكانت هذه الآراء من بين جملة أسباب أودع «سان سايران» بسببها السجن حيث كتب في أثناء عقوبته تلخيص لكتاب «الأوغسطيني» لصديقه «جانسينوس» يقول فيه: «يستحيل أن نتحول إلى مؤمنين أتقياء ما لم نتصف بالتواضع الحق، الذي لا يحدث إلا بالإيمان بشقاء النفس الدائم بعد حدوث الخطيئة وحاجتها الدائمة إلى نعمة تعينها في كل لحظة كي لا تقع في الخطيئة من جديد»[١].

---

(١) Saint - Bauve: **La Doctrine de Port - Royal** - La Rousse Paris. 1955 P. 51.

وقد عبر «بسكال» عن هذا الاتجاه نفسه الذي نادى به أستاذه.

وتبدأ تجربة «بسكال» الدينية منذ أن تعرف على بعض رجال بور رويال وازداد عنده الدافع الديني هو وشقيقته «جاكلين» التي قررت اعتزال العالم هي الأخرى ودخول الدير إلا أن والدها قد رفض ذلك. ولم يبلغ الحماس «ببسكال» حداً بعيداً في بداية الأمر وإن كان قد ذهب ينفذ برنامج الرياضة الجسمية، والمجاهدة، والتقشف التي تعلمها من رجال هذا الدير.

وظل حاله على هذا النحو حتى عام ١٦٤٨ م حين فاجأته الأمراض واعتلت صحته، فألقى بنفسه في مجال اللهو فمارس حياة مترفة تعرف خلالها على «الشيفالييه دي ميرييه» الذي كان معجباً بمذهب مونتني[١] الفيلسوف الشاك وساعد ذلك على تنمية ملاحظته فأخذ يلاحظ الإنسان في حالاته المتباينة، والمتناقضة تلك الملاحظة التي أسفر عنها موقفه الوجودي في الميتافيزيقا، وخاصة بعد قراءته لكتاب «المقالات» «لمونتني».

استمر الفيلسوف على هذه الحالة الصاخبة اللاهية حتى عام ١٦٥٣ م حيث اشتد عليه المرض فذهب لزيارة شقيقته في دير بور رويال فأشارت عليه بالتوجه إلى مرشد الدير لمساعدته في تخفيف معاناته الصحية والنفسية.

وهكذا اشتد حماسه الديني بعد عودته له، مجرباً، وقابلاً لحلوله

---

(١) مونتني: فيلسوف شاك: هو أحد اثنين، أو ثلاثة من أعظم ناثري فرنسا. تعد كتاباته مثل أعلى للفكاهة، والخيال الساخر.

كان أحياناً رواقياً، وأحياناً أبيقورياً. أشار في مذهبه إلى عظمة النفس الإنسانية، وإن كان يؤخذ عليه إسرافه في الحديث عن ذاته.

إميل فوجيه ـ مدخل إلى الأدب، ترجمة مصطفى ماهر، مراجعة مصطفى فودة الناشر لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٨ م ص ٧٧.

أنظر كتابنا «ديكارت أو المذهب العقلي» للتعرف على «شك مونتني» «ومذهب الشاكين» الفصل الرابع. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥.

الحقيقية ـ على حد قوله ـ فأخذ يدافع عن الإيمان ويسعى إلى طمأنة النفوس القلقة، والضالة عن حقيقته، وقوته صارخاً في وجه المكابرين وساخراً منهم حيناً آخر.

وكانت فرنسا تمر آنذاك بعصر مضطرب شاع فيه الإلحاد، والتحرر من الدين بسبب الدعوة البروتستانتية للمسيحين بالتحرر من قيود التقاليد الكنسية وما ترتب على ذلك من صدام بين العلماء، ورجال الدين.

وشجعته صلته بمرشديه ومعلميه في دير بور رويال في الدفاع عن عقيدتهم التي تحمس لها فكتب مؤلفه الخمس «خطابات إلى صديق بالريف» موقعاً عليه باسم مستعار وكان يطوي بين سطوره ثورة ودعوة للعودة إلى الدين، والإيمان مصوغة في لغة أدبية تعد آية من آيات النثر الفرنسي، وذروة في الدفاع عن الدين المسيحي الكاثوليكي ضد الجزويت.

وكان لهذا المؤلف قصة تحكي دفاع «بسكال» المجيد عن «أرنو» الذي أدانه الجزويت بسبب دفاعه عن أفكار «جانسينوس» الواردة في كتاب «الأوغسطيني» Augustinus.

وكان اليسوعيون قد كلفوا الدكتور «نيقولا كورنيه» بتحليل الكتاب ـ سابق الذكر ـ لمعرفة ما إذا كان يتفق مع مذهبهم أو لا يتفق معه فتوصلوا إلى خمس قضايا أدين جانسينوس بسببها واتهم بتحريف مواقفه من الطبيعة والنعمة.

وعندما عقدت السلطة العليا في باريس محكمة بصدد الفصل في هذه المعارضة، والقضاء فيها بتكذيب «أرنو» في تبنيه لمذهب «جانسينوس» ودفاعه عن الدير. أخذ الأول في قراءة دفاعه أمام أصدقائه في قاعة المحكمة فتحمس له «بسكال» وعبر عن ذلك في هذا المؤلف الذي كان يهدف منه الدفاع عن مذهبه، وتجنب الصراع، والخصومة التي لم يستطع تجنبها لأن

أسلوبه الرائع الثوري فيه كان قد هيء الرأي العام الفرنسي للخصومة مع اليسوعيين كما دفع حماسه فيه إلى الثورة الأدبية على مذهبهم خلال القرن الثامن عشر.

وجدير بالذكر أن هذا المؤلف الخطير قد نقل الصراع الدائر بين أتباع دير بور رويال، وخصومهم من ميدان اللاهوت النظري إلى ميدان الحياة الأخلاقية، والنفسية ودوافع العمل فيما يتعلق بمشكلتي النعمة، والخطيئة خاصة، وأن بسكال قد أسهب في عرض المسائل الأخلاقية ثم عاد مرة ثانية إلى الحديث عن النعمة، أو الخطيئة مقارناً موقف اليسوعيين من مسألة النعمة[١] وما انتهي إليه من جراء تساهلهم في ميدان الأخلاق.

وقد عرض الكتاب في أسلوب مفعم بالفكر والعاطفة. حاول مؤلفه تجنب المصطلحات الفنية أو الحيل المدرسية فعرض آراء خصومه في صورة ساذجة ثم هاجمها في لهجة ساخرة لاذعة.

وقد عبر «بسكال» في هذا المؤلف عن مسألة النعمة خير تعبير فهو يقول: «لقد قلت لتلميذي «لي موين» Le Moyene إنني أعرف أن للصالحين

---

(١) تكمن النعمة ودوافعها في أسرار الكنيسة، وخاصة الأسرار المعمودية Baptême والتوبة Penitence والقربان المقدس L'Eucharistie ويكون الكاهن هو أداة الكنيسة، والسيد المسيح في منح تلك الأسرار.

وليست العبرة بممارسة هذه الشعائر عملياً بل العبرة بروح المتقبل لها ومن ثم كانت مهمة الكاهن تنحصر في إعداد النفس للنعمة، ولنوالها عن طريق الأسرار Le Sept Sacre-ments ولذلك تصبح الصلة بين الكاهن، والمؤمن روحية قوامها الحب، والاقتناع، والحرية لا تعسف فيها من جهة، ولا طاعة عمياء من جهة أخرى.

وجدير بالذكر أن الروح هي أساس الدين، ولا توبة إلا لمن شعر بدعوة الروح فيه إليها، وإلى الاعتراف بآثامه، وخطاياه «أقول لكم إنه هكذا يكون فرح في السماء بخاطىء واحد يتوب أكثر من تسعة وتسعين باراً لا يحتاجون إلى توبة» (لوقا - إصحاح ١٥).

قدرة مستمرة على الوصول إلى الله، بيد أنهم لن يصلوا أبداً بدون نعمة فعالة «Une Grâce Efficace»[(١)] .

وهكذا تصبح «النعمة الفعالة» سبيل الوصول إلى الله، كما أنها ركيزة الأخلاق يقول في هذه المناسبة «يتمثل الإيمان» في السيد المسيح، وآدم، وتشتمل الأخلاق بأكملها على الشهوة، والنعمة»[(٢)] .

وهكذا فأنه يربط بين النعمة والطبيعة الإنسانية الخطائة بالفطرة ففي استطاعة الإنسان أن يفقد النعمة ويتقبلها كيفما يشاء فهذه هي الطبيعة الإنسانية الفردية. يقول في التعبير عنها وعن النعمة: ـ «إن المذهب الخاص بالإنسان هو ذلك الذي يعلمه أنه ينطوي على قدرة مزدوجة على استقبال النعمة من جهة، وفقدها من جهة أخرى بسبب ما يواجهه من خطر مزدوج ممثل في اليأس، والكبرياء»[(٣)] .

ولقد بلغ حماسه في دفاعه عن الدين، وعن عقيدته الكاثوليكية ومذهب النعمة إلى حد قوله أن ميلاد الكاثوليك إنما يتأتى عن طريق النعمة يقول: «ستظل النعمة والطبيعة في العالم في صراع منذ الولادة الأولى، ذلك العالم الذي يعيش فيه البروتستانت، والكاثوليك الذي يخلق البعض منهم طبيعياً ويولد الآخر عن طريق النعمة»[(٤)] .

ويبدو أنه هنا يهاجم من طرف خفي البروتستانت الذي يتصور أن ميلادهم يحدث في أثناء الحياة فقط في حين يعلي من شأن الكاثوليك الذين

---

(١) Pascal, **Les Lettres Provinciales** Premier lettre de Paris 23 Janvier 656 P. 20.

(٢) **Pensées. Pen 523. P. 26.**

(٣) Ibid Sec VII P. 261.

(٤) Ibid **Pensée N 521. P. 261.**

يولدون في ـ رأيه ـ عن طريق النعمة التي هي الميلاد الحقيقي، والكبير لهم مما يشير إلى إيمانه الحمس بالنعمة الإلهية.

وقد ذهب «بسكال» يدافع عن عقيدته، ويعلي من شأن الأخلاق القائمة على النعمة ويشير إلى ميلاد المقترن بالخطيئة التي أشار لها الدين ولم يشر الفلاسفة لها.

والإنسان مفطور على الخطيئة وهي جزء من طبيعته لا خلاص له منها إلا بفضل النعمة التي أنكرها الجزويت، ودافع الجانسينست عنها وتمسكوا بها محاولين إصلاح العادات والتقاليد فاتهموا بالخروج على الكنيسة[1].

وعلى هذا النحو من الحماس واجه «بسكال» الجزويت وعبر عن هذه المواجهة الجريئة في مؤلفاته: «الخواطر»، و «الرسائل الريفية» يقول عنهم: «أنهم أناس بدون كلمة، أو شرف، أو حقيقة قلوبهم مزدوجة، يتحدثون بلغة مزدوجة أيضاً. أنهم يشبهون السائمات التي تعيش في الماء وعلى الأرض بالطريقة نفسها»[2].

ومع أن الجزويت يعتقدون في وجود الله غير أنهم يسلطون بطريقة شريرة، وسيئة فإنه لمن العماء أن يحيا الإنسان بدون البحث عن حقيقة وجوده لكن الخطورة تتأتى من انغماسه في الشر وهو يعتقد في وجود الله[3] فيشعر بالقلق، ويجهل الفضيلة والإحسان اللذان هما قوام الحياة، وهكذا تعم الفوضى مذهب الجزويت بسبب اعتقادهم في أن الله قد وهب جميع الناس بالطبيعة[1] وهذا هو أساس الخلاف بينهم وبين بسكال فمعنى مساواة الناس

---

(١) Ibid Sec XIV Pen 887 P. 437.

(٢) Ibid Pen 924. P. 451.

(٣) Ibid Sec VI Pen 495, P. 252.

(١) **Provinciale:** Cinquième Lettre 20 Mars 1656. P. 33

في الحصول على النعمة[1] إرجاعها لمشيئتهم الخاصة وخضوعها لاختيارهم الذاتي، الشخصي وفي ذلك حد من قدرة الله ومعونته مما يؤدي إلى الإلحاد[2].

إن الموقف الذي يقفه «بسكال» ضد الجزويت هو موقف مسيحي خالص مؤمن بالخطيئة الأصلية التي يولد الإنسان غير بريء منها، وفي سعيه للتخلص من آثارها فأنه يلجأ إلى الله، عن طريق الكنيسة التي يمارس فيها المؤمن الأسرار، ويتضرع إلى الله بالدعاء، والمغفرة، والتوبة وذلك بواسطة الكاهن حتى ينال الله رضى، ومحبته وهو في ذلك يتحمل الآلام التي تحملها السيد المسيح عليه السلام، ويعيش في عذابه حتى يصل إلى السعادة التي يبلغها برضى النفس إذ أن حب الله الذي يحبو المؤمنين به لا يتوقف على مجرد الإيمان القلبي فحسب بل ينال الشعائر وإطاعة الوصايا، والعمل بالأوامر الإلهية[3].

وهنا فإنه يعبر عن إيمانه بالعلة الفعالة ذلك أن الله إنما يؤثر في مخلوقاته الذين يتوجهون إلى سمائه أبداً يطلبون التوبة، والمغفرة بعد أن اقترف آدم خطيئته.

ولقد برزت مسألة النعمة في وضوح في مؤلفه «كتابات في النعمة» الذي استعرض فيه مواقف الفرق المسيحية كالمولينست Molinestes والكالفنيست Calvinusles وكذلك آراء الجزويت عامة في هذه المسألة وفي غيرها من موضوعات كالثواب والعقاب والمحبة.

---

(١) يعرفها بسكال في رسائله بالنعمة الكافية La Grâce Suffisante

(٢) Ibid: Deuxième Lettre 29 Janvier 1656 P. 84.

(٣) La Porte. Jean. **Etudes D'Histoire de la Philosophie Francaise au XVII Siecle, Paris Librairie Philosophique J. Jvrin 1951.**

كما ذهب إلى تصوير حال الإنسان قبل الخطيئة وما تميز به من براءة وعدل وحب «فقد ظل آدم عادلاً أميناً خاضعاً لخالقه حتى اقترف خطيئته التي أدت به إلى الموت الأبدي، والشقاء».

وحتى يعاقب الله الإنسان فقد ذكى شهوته، ونزعاته الجسدية التي يدفع لها الشيطان Le Diable. ولذلك فقد عجز وهو خارج من بين يدي الله عن طاعته فأدين بعد البراءة ولم يتمكن - مهما بلغت قوته - من تنفيذ وصايا خالقه Commandementsبدون نعمة إلهية[١] يقول في مبدأ النعمة: «إننا نبحث عن مبدأ العناية الإلهية، وكأنها غير معطاة لجميع الناس»[٢].

وهو هنا يشير إلى إيمانه المطلق بمبدأ العناية المتعلق بفكرة الخطيئة الأصلية[٣]، التي رأى أنها غير واضحة في أذهان الكثيرين في حين أنه يمكن تفهمها في حدود الدين وتقبلها بدون البرهنة عليها لأن برهنتها تعني اصطناع فكرة خاطئة عنه يقول عن حكمة أسرار الدين: - «إن الخطيئة الأصلية التي يتصورها البعض جنوناً هي أعقل من كل حكمة الإنسان، وهي وثيقة الصلة به مع أنه لا يكاد يراها، كما لا يعرفها بعقله لأنها تضاده ومن ثم فأنه يحاول دائماً ألا يفكر فيها أو يخضعها لتصورات عقله الخاص[٤].

وهنا يحاول «بسكال» التوفيق بين عقيدته وعقله حين يقبل ويسلم بأسرارها، ويتفاعل معها ويدافع عنها.

---

(١) **Ecris Sur La Grâce** Deuxieme écrit de St Aucustin de Pelagiens et de Calvin Sur le Probleme de la Grâce — Ollendorff Paris 1926. P. 327 — 328. Paris.

(٢) **Les Provinciales:** Premier Lettre — 28 Janvier 1650 P. a.

(٣) **Pensée.** Sec III Pen 230 P: 148.

(٤) Ibid Sec VII Pen 446. P. P. 234..235.

وكـان كتابـه «الخواطـر» دعوة حمسـة للدين ودفاعـاً عنه. وقـد سبق أن علمنا أنه تابع مذهب الجانسينست في عام ١٦٤٦م وكان يقيم في مـدينة روان وسنحت له الفرصة لكي ينتمي هو، وعائلته إلى هذه الجماعة وخاصـة شقيقته «جاكلين» التي دخلت الدير بعد وفاة والدها عام ١٦٥١م.

ويقـال أنه هجـر الحياة، وبعـد نقلة صوفيـة اتجه نحـو الله في دير بـور رويال الذي مضى فيه بقية حيـاته يعمـل في صلة روحية وقلبيـة مع المتفـردين (الوحيدون) Solitaires[1] حيث كان يقوم بخلوات طـويلة في جرامـح القريبـة من الدير زاهداً في الحياة الدنيا، مغتبطاً بتجربته الصوفيـة التي قربت المسـافة بينه وبين الله.

ولم ينشر مؤلفه «الدفاع عن الدين» أو «الخواطر» في حياته أو بعد مماته إنما نشرت منه أفكار نجح في تحريـرها قبل اشتداد المرض عليه، ولم يهدف منها الدفاع عن الدين فحسب بل دعوة الناس إلى الدخول.

ولقـد حاول «بسكـال» اجتذاب أعـداء الدين وغيـر الحافلين بـه إليه في

---

(١) جماعة المتفردين (الوحيدون) هي جماعـة أسسها «لميتـر» ابن شقيقة الأم أنجيليك في ديـر بـور رويـال في وادي شيفـروز Valée de Chevreuse بعـد أن اعتكف فيـه زاهداً. وكان الدير خالياً بعد خروج الراهبات منه، وتابعه في خلوته شقيقـه «سير كيور».

غادر «لميتر» الدير مع أتباعه بعد ذلك إلى منطقة جريبنج Granges وكرسوا أنفسهم للتدين، والأعمال اليدوية، والتـدريس. وتخرج على يـديهم أساتـذة عظام أمثـال: «أنطوان شقيق الأم إنجليك الذي عمل أستاذاً في السوربـون، و«لانكيلو» Lancelot ونيقول Nicole وهامون Hamon.

وجدير بالذكر أن راسين Racin قد تتلمذ على يديهم (١٦٥٥ ـ ١٦٥٨). وكانت لهم مدارس أثارت مناهجها غضب الجزويت باسم المدارس الصغيرة «Petites Ecoles».

Les Prôvinciales. P. 6.

حديث له مع «دي ساسي» في يناير عام ١٦٥٥ فأخذ يفند مذهب الرواقيين، والشاكين فهم ـ في نظره ـ خير من يمثل حركة الألحاد، والابتعاد عن الدين.

وتذهب بعض الآراء إلى أن كتابته لهذا المؤلف قد أفسحت المجال أمام مشروع فلسفي، أو تكوين موقف في الفلسفة، ونشأتها[1].

ويرجع تاريخ الدفاع عن الدين الذي تحول في النهاية إلى كتاب «الخواطر» إلى بضع سنوات قبل وفاته في أعقاب المرحلة التي تحول فيها إلى الدين أوائل عام ١٦٥٥م، وفي عام ١٦٥٧م عندما أحس بوطأة المرض أخذ في تحرير أفكاره، وخواطره. واستمر في الكتابة إلى أن ثقل عليه المرض.

وقد حاول أصدقاؤه نشره بعد وفاته غير أن المناخ السياسي والديني وما نجم عنه من اضطراب بين أتباع البور رويال، واليسوعيين وغيرهم لم تسمح بنشره.

وبعد ظهور عدد الطبعات، والنسخ لخواطر الفيلسوف احتفظت عائلته بأصل المخطوط إلى أن وضع في المكتبة الأهلية بباريس بعد قيام الثورة الفرنسية.

وكان الدفاع عن الدين ضد المتحررين هي الظاهرة التي غلبت على طابع كتابة بسكال، وبرزت من بين السطور. وهؤلاء المتحررين هم الذين استغلوا فرصة الحرية التي منحتها لهم العقيدة البروتستانتية من حرية في قراءة الكتب المقدسة، وخروج على التقاليد الكنسية من حرية أدت إلى تفشي افقوضى والإباحية.

وكان من نتائج شيوع الحرية غير المسئولة أن أهملت شعائر الدين، بل أصبح هذا الإهمال والإغفال من الظواهر العامة خاصة في الأوساط

(١) نجيب بلدي، بسكال، دار المعارف بمصر ص ١١٠.

الراقية: فلم يهتم بالدين سوى فئة قليلة من هذه الطبقة الأخيرة التي كان هدفها الحفاظ على المظهر الخارجي له فحسب دون العمل الحقيقي في سبيل نصرته بحق.

ولقد زاد من تحمس «بسكال» في دفاعه ما لمسه من تحول الحرية الفكرية إلى إباحية، والحاد. وضياع القيم الروحية، وازدياد عدد الملحدين بشكل كبير.

وكان الملحدون يمثلون غالبية رجال المجتمع الذين كان هدفهم ممارسة حياة سهلة ميسورة، والحصول على ملذات شخصية رخيصة.

وجدير بالذكر أن الإتجاهات الروحية للعصر الكلاسيكي قد أسهمت بنصيب وافر في موجة الدفاع عن الدين فقد أخضعت الأدب، والفن، وسائر قيم الحياة الاجتماعية لقواعد معينة، والتزمت بتقاليد، ونظم خاصة.

كانت هذه الأسباب السابقة من العوامل التي دفعت «بسكال» لكتابة مؤلفه الجريء «دفاع عن الدين». أما المنهج الذي اتبعه فيه فقد تمثل في مسايرته لهؤلاء الملاحدة، والمارقين حتى يتسنى له معرفة تفكيرهم، وحججهم التي يسوقونها لتبرير خروجهم على الدين. ثم محاولة إقناعهم ودفعهم للعودة إليه.

ولقد تبين له أن الطريق الأمثل لعودة هؤلاء الرجال هو مخاطبة عواطفهم قبل عقولهم. وفي سبيل ذلك اتبع منهج التحليل النفسي الذي يقوم على تحليل النفس الإنسانية، والوقوف على حاجاتها، وغرائزها ومدى حاجتها إلى إدراك الله، وإحساسها بالحاجة الماسة للدين لما تنطوي عليه من عجز وضعف وجهل بأسرار الطبيعة التي يعرفها الدين ويفسرها لنا.

ولقد انطوت الطبيعة الإنسانية على متناقضات جعلت منها لغزاً محيراً.

نعجز عن معرفته مع أنها تنطوي من جهة أخرى على غريزة حب الإستطلاع التي تصطدم بالجهل، والضعف فتحدث اليأس في النفس التي تندفع من غلوائه إلى اللهو، وترك سبيل البحث عن الحقيقة.

ولما كان البحث عن الحقيقة، ومحاولة إدراكها يزيد آلامنا وشوقنا إلى بلوغها فقد كانت العودة إلى الدين هي العلاج الأمثل لمثل هذه الحالة.

ويرى «بسكال» أنه إلى جانب عامل جهل النفس بسر ذاتها يوجد عامل آخر يدفع بها إلى الإيمان وهو حاجتها إلى العدالة، والنظام الاجتماعي، وهما لا يخلوان من تناقض لأنها مصدرهما؛ ومن ثم لا يصبح هناك طريق للخروج من مأزق العدالة، والنظام الاجتماعي غير العودة إلى الدين، وقواعد الأخلاق، وتعاليم الكنيسة.

وهكذا تبدو «الخواطر» وكأنها منطلقاً أولياً للدخول إلى الحياة الإنسانية بكل جوانبها النفسية، والاجتماعية، والمنطقية، والدينية.

ويرتبط بحث المعرفة عند «بسكال» بوجود الله، ومعرفته ارتباطاً وثيقاً. فهو يشير في نصوصه إلى أهمية معرفة السيد المسيح التي بدونها لا يستطيع الإنسان تحصيل المعارف.

يقول «بسكال» عن الصلة بين الإنسان وخالقه وأثرها على معرفته إننا لا نعرف الله عن طريق السيد المسيح فحسب، بل نعرفه بأنفسنا بفكرة الحياة، والموت، فبعيداً عنه لا نعرف ما هي حياتنا أو موتنا كما لا نعرف أي معنى للحياة، وبدون الكتاب المقدس وغايته الممثلة في السيد المسيح لا نعرف شيئاً، ولا نبصر غير ظلام وفوضى في وجود الله، والطبيعة»[1].

ويسهب بسكال في الإشارة إلى أهمية معرفة الله ومحبته، ومبلغ حاجة

(١) **Les Pensées,** Sec VII pen 548. P. 268.

المسيحيين المؤمنين إليه فيقول: «رب المسيحيين هو ذلك الإله الذي تشعر النفس بأنه الخير الذي ينبغي أن تسعى إليه، والوجهة التي تطمئن فيها، والمحبة التي تغتبط لها إن الإله الذي يساعد النفس على التوجه بإخلاص نحوه هو الذي يكمل فيها نقيصتي حب الذات والشهوة اللتين تمنعاها من ممارسة حبها نحوه ويقدر على شفائها من صفات النقص التي يغرسها فيها»[1].

وهكذا فأنه يرى أن محبة الله واجبه على كل مؤمن، وهدف له يمنحه السعادة، والطمأنينة. والله من جهة أخرى يحب عباده، المؤمنين ليس أدل على ذلك من أنه يدفعهم لمحبته فيشفيهم من أمراض نفوسهم كحب الذات والغرور.

وعلى هذا النحو تبدو الخواطر وكأنها تقدم للإنسان أكبر قدر من الحاجة إلى الدين بعد أن تستبطن ذاته، وتقف على حاجاته ودوافعه، وتعرف نواقصه وتشفي أمراضه ـ الجهل والكبرياء ـ وتمهد له السبيل إلى الإيمان والتقوى[2].

٢ ـ وجود الله: ـ

يذهب بسكال في تفسير وجود الله مذهباً مسيحياً خالصاً يقوم على عبادة إله واحد فإن كل دين لا يقوم على عبادة إله واحد تتجه إليه جميع الأشياء إنما هو دين باطل[3]. ويتبين من فكرة «بسكال» السالفة مذهبه المسيحي فالله واحد في ثلاثة لا يحس به سوى القلب، لا العقل وهذا هو الإيمان فالقلب وليس العقل هو الذي يحس بالله[4].

---

(١) Ibid Pensée 544. 266.

(٢) Mesnard, Jean: **Pascal** P. 148.

(٣) **Pensée.** Pen N 484 P. 250.

(٤) Ibid Pen N 248. P. 169. « C'est le Coeur qui sent Dieu et non la raison voilaà CSgu c'est que la foi Dieu sensible au coeur non a- la Raison .

ويتميز هذا الإحساس بالقوة، والدوام ويدفعنا للاتحاد به لأنه قوي، عادل، رحيم، يمنح نعمته للمختارين Les Elus ويحثهم على مداومة الصلة معه، ومحاولة محاكاته فالله عندما يكون مع الإنسان لا ينبغي عليه البحث عنه «لو أنك كنت تملكني لما بحثت عني فلا تقلق» (١) ـ على حد تعبير «بسكال» في تصوير افمشاركة الإلهية مع المخلوق.

ويبدو من نصوصه إشارة إلى موضوع الاتحاد بالله، ومعايشته، ولن يتم الخلاص من الخطيئة لأحد ما لم يتحد به ويعايشه.

ويعتقد «بسكال» في التاريخ، وفي تتابع الشهود وكذلك في حضور الشعب الشاهد أو الشعب المتنبىء بأسره، وهو الشعب اليهودي وإلى أن يتم إستكمال التاريخ باعتباره محل شك لا بد من التجربة أي المعجزة نفسها Miracle.

وهكذا يهيب «بسكال» التجريبي بالتاريخ، والتجربة للمعرفة القلبية فنجده يؤمن بالمعجزات، فالتنبؤات في تصوره لا تثبت شيئاً غير أن توافق التنبؤات، والمعجزات يكون هو الدليل. فسام Sam الذي شاهد لا ماك La Mec الذي شاهد آدم Adam الذي شاهد يعقوب Jacob، الذي شاهد من شاهدوا موسى، وهكذا عن طريق الذين شاهدوا الطوفان Le Duluge، والخلق Création ومن ثم يصبح الطوفان، والخلق شيء حقيقي (٢).

وهكذا يتأكد لبسكال وجود الله بالرجوع إلى العهد القديم، والجديد (٣)

---

(١) Ibid Pen N 248 P. 169.

(٢) Brehier Emile: **La Philosophie et son passe** nouvelle Encyclopedia Philosophique Alcan P. U. F.

(٣) وقد عبر بسكال عن أهمية العودة إلى العهد القديم والجديد Les Testaments في الخاطرة رقم ٢٦٨ في الجزء الرابع ص ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

يقـول: «إذا كانت محـاولة إثبـات وجود الله عن طـريق الطبيعـة من عـلامـات الضعف، فلا مبرر للدحض من شأن المقدس»[1] .

ولقد آمن الفيلسوف إيمـاناً مـطلقاً بـأن ما يمنحـه الإنجيل والكنيسـة من معرفة روحيـة، وقلبية عن الـدين هي من المصادر الأكثـر ثقة، والأكثـر إقناعـاً فالذي يقتنع بعقيدته بعقله يكون أكثر ثقة وأشد صلابـة من غيره، وهـو يذهب في ذلـك إلى القول: «بـأنه لا ينبغي علينـا أن نندهش عنـدمـا نـرى أن هنـاك أشخاصاً بسطاء يعتقدون في الـدين بدون تفكيـر عقلي لأن الله يمنحهم القدرة على تقبله، ويهبهم ميلاً شديداً نحوه لا يحدث بدونه الاعتقاد وهذا هو ما كان يعرفه داوود النبي» .

أدلة وجود الله : ـ

يرى «بسكال» أن الأدلـة على وجود الله نـاقصة، وغيـر كافيـة، لا يصل الإنسان فيها إلى يقين كامل لأنهـا تفترض وجـود إله فتصـوره كائنـاً لا متناهيـاً بعيداً عن الإنسان أي عن مخلوقاته، وهي أدلة مجردة تستنفد العقل، وتجهـده وتقتضيه مزيداً من الانتباه، والتفكير ولهذا فهي غير صالحة للأسباب التاليـة :ـ

١ ـ إنهـا لا تصلح لإثبـات وجـود الله عنـد عـامـة النـاس، ولا يهتم بهـا غيـر المؤمن.

٢ ـ ما تمليه الطبيعة الإنسانية على الإنسان من ضعف رؤية وقصور عن كشف الأسـرار الإلهيـة بسبب خـطيئتـه التي أبعـدتـه عن الله، ولـذلـك أصبـح الانخراط في الدين، والايمان وسيلة تقريب الإنسان من الله .

ويرى «بسكال» أنه لا يستطيع معرفـة وجود الله وطبيعتـه من حيث كونـه

(١) Ibid Pensée 284. P 172.

كاملاً ولا متناهياً، وإلا فسوف تصبح فكرته غير معقولة دائماً لأنـه لا متناه، ولا محدود ومن ثم تنتفي صلته به وتصعب معرفته وإدراكه وإذا كانت المسألة على هذا النحو فمن ذا الذي يجرؤ على حل المشكلة؟ الحق أنه ليس نحن الـذين لا تربطنا به ثمة علاقة[1].

وهكذا يذهب الفيلسوف إلى أن أدلة وجـود الله الميتافيـزيقية بعيـدة عن الإستـدلال العقلي للناس لأنـه لو فـرض صحتها استفـاد منهـا النـاس لحـظة البرهنة أو التدليل فحسب. في حين أن معرفته الدائمة بالمسيح تتيح له فـرصة الاتحاد بالله وتحقيق أعظم قدر من السعادة[2].

ومما يؤيد ذلك أنه يتجـه إلى معرفتـه عن طريق العـلامات، أو الـدلائل التي تشير إلى وجود في العالم عن طريق الجـزئيات. . . . ومـع أنه قـد أعطي لنا هذه العلامات إلا أن الناس تهملها ومن ثم فليبحثوا عنها لأنهـا شيء يجدر البحث عنه[3].

ويبدو لنا أن «بسكال» يتجه إلى محاولة معـرفة الله عن طـريق جزئيـاته، وعلاماته، مما يقربه من الفـلاسفة، والإسـلاميين، فالله حين خلق العـالم ترك لنا علامات تدل على صنعته، كما أنه يقترب من براهين «ديكارت» عن وجـود الله، وخاصة برهانه المتعلق بوجود الله عن طريق آثاره في العالم.

ب ـ حجة الرهان:

بدأ «بسكال» في عـرض موضـوع وجود الله بـطرح حجة الـرهان مـدللاً على وجوده. بعد إخفاقه في التـوصل إلى معـرفة وجـودة عن طرييق البـراهين

(١) Les Pensées N 237 P 157.

(٢) Pensée N 543 P 200.

(٣) Ibid N 236. P. 156.

العقلية، والفلسفة التي لا تفيد ـ في رأيه ـ في معرفته بحق لأنـه لا متناهي ولا تربطنا به صلة ما.

أراد «بسكال» إثبات وجود الله بمحاولة الرهان على وجوده أو عدمه وهي ليست دليل على وجوده أو شبه دليل بـل طريقـة يستحث بها غيـر المؤمن على الـدخول في تجـربة الإيمـان، وهي تستند إلى اتفـاق المؤمن والمحد على أن الإنسـان متناهي، ومحـدود، وعاجـز عن إدراك اللامتنـاهي بصفة عـامة، والله بصفة خاصة.

وتتصل حجة الرهان بالعقلية الرياضية التي تميز بها الفيلسوف كما ترتبط بحسـاب الاحتمالات، وألعـاب الحظ التي هي ضرورة نفعيـة تتعلق بمسـألـة الكسب أو الخسارة.

ويعرض لهذه الحجة بتصور حوار بين شخص مؤمن، وآخر ملحـد برمـز للأول برمز (م) والثاني برمز (ح).

جـ ـ ماهية الحجة: ـ

الحوار بين الشخصية المرموز لهما بـ (م و ح)

ح ـ (الله موجود أو غير موجود) على ماذا تراهن؟

ح ـ لا أراهن ففي الرهان مجازفة.

م ـ وبماذا تجازف؟

ح ـ بحريتي، وإرادتي.

م ـ نعم إنـك حـر وفي استـطاعتـك إنكـار وجـود الله لـو أردت، وفي استطاعتك إحتقار الدين، ورفضه إن شئت، كما في استطاعتك تقـرير وجـود الله، واحترام حقائق الدين، إنك حر نعم ولكن عليك أن تختار وأن تراهن.

ح ـ ولكن ألاّ يكون هذا الاختيار ضرورياً؟

م ـ إنك مسافر كما أن الرحلة قصيرة، والموت قريب عاجل، وإن سوفت في الاختيار لحظة بل دقيقة، ربما فاتتك الفرص.

ح ـ نعم كل هذا صحيح، ولكن كيف الاختيار، ولا نور يرشدني في اختياري، وكيف الحكم ولا حجة تدعمه.

م ـ إن الأمر ليس أمر عقل، وإستدلال، بل أنه أمر نفع، أو خسارة تنبه أي القرارين تتخذ وانظر أي الناحيتين أقرب إلى مصلحتك فالرهان على أن الله موجود لا يترتب عليه إلا عدد محدود من احتمالات الخسارة في حين أنه ربما يحمل لا متناهياً من السعادة في حالة وجود الله الحقيقي أما الرهان على أن الله غير موجود فأنه لا يترتب عليه بالنسبة للرابح الحصول على أي شيء من تلك السعادة، فلا بد منه لكل الموقفين.

ح ـ نعم هذا صحيح، ومعقول، وقد يحق لي أن أراهن كما تقول، ولكني أكرر مرة ثانية أن في ذلك مجازفة.

م ـ وبماذا تجازف؟

ح ـ أجازف براحتي، وتسليتي، ولذتي.

م ـ ولا تنسى إنك مراهن، والذي يراهن إنما يضحي بشيء لنوال شيء أعظم.

ح ـ ولكني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

م ـ إنك تجازف بكسب محدود في سبيل كسب لا محدود.

ح ـ ولكن الكسب المحدود هو كل شيء أمتلكه، أرجوه، أما الكسب اللامتناهي فهو لا شيء.

م ـ إنك تقرر ذلك لأنك فقدت حريتك وعجزت عن التطلع إلى ما هو أسمى من ذلك الكسب المحدود.

ح ـ نعم إني غارق في اللذات، وحريتي ضائعة في إرضاء الشهوات.

م ـ يجب أن تعلم أن الرهان هو سبيل إلى تحررك منها.

ح ـ نعم إنك على حق، وكلامك يعجبني ويملأ قلبي قوة؛ وحماسة.

م ـ إن كان ذلك صحيحاً، وكان كلامي مبعث الحماسة في نفسك فأعلم إني ركعت قبله وسأركع بعده أمام الموجود اللامتناهي متوسلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلى أحضان الدين كما ضمني إليه من قبل، والدليل على أنك لن تخسر شيئاً أن الدين سيجعلك صبوراً أميناً مخلصاً نعم ستفقد اللذات المؤبؤة لكنك ستربح لذات أخرى أعظم. وأظهر ومن تحليل هذه الحجة نجد أن بسكال يعتبر أن كل إنسان في حياته مراهناً يراهن على كل شيء، بل يضع كل شيء موضع رهان، ولا يعني ذلك إنه بطبيعته مقامر بل أنه يعيش في حالة لهو مستمر وانشغال دائم بمقتضى حالته الإنسانية. وبسبب ضيق الوقت لا يتمكن من ممارسة النظر العقلي افمجرد الذي لا يؤدي إلى نتائج فعافة ومع ذلك فإنه يجب عليه أن يختار، وأن يقرر بالإيجاب، أو بالسلب ولا سيما فيما يتعلق بالمشكلات الكبيرة، والصغيرة التي تواجهه.

د ـ أثر العقلية الرياضية على حجة الرهان: ـ

تنسحب العقلية الرياضية بجلاء على حجة الرهان فليس مستغرباً على عالم الرياضيات أن يمزج بين أسلوبه في التوصل إلى حقائق الرياضة، وبين محاولة التدليل على وجود الله، وما يقترن بها من سعادة الإنسان، أو شقائه.

رهان متعلق بشكل كبير بمسألة ألعاب الحظ، واحتمالات الكسب، والخسارة، تلك المسألة التي قضى بسكال فيها ردحاً من حياته فارتاد المجتمعات، وأماكن اللهو حيث توصل إلى مسألة حساب الاحتمالات التي تأثر بها واستخدمها في المحاجة على الدين ضد الملحدين.

ويلاحظ أنه كان يتوخى الواقعية، والعملية في أفكاره، وفي محاولاته تجاه الدين. فبينما كان يثق في المعرفة الدينية عن طريق القلب باعتباره مصدر العاطفة، مفنداً لأدلة وجود الله الميتافيزيقية التي تجعل منه مجرد رمز لا متناهي بعيد عن الإنسان نجده يحاول في هذه الحجة أن يقود الملحد إلى الإيمان به فهو يستمع له ويناقشه في الرهان في «الكسب والخسارة» حتى يستميل عقليته الميالة إلى المقامرة ويبين له احتمالات كسبه أو خسارته لدينه، ودنياه.

وعلى هذا النحو يخاطب عقل الملحد ويستهوي ميوله، واتجاهاته حتى يقربه من الدين بعاطفته وعقله معاً في سبيل إقناعه الإقناع الكامل والصادق بالعودة إليه، ومن ناحية أخرى يحاول أن يكون رمزاً لهذه العودة المؤمنة حتى يستميل محاوره إلى أبعد حد، ويمثل له مقدار الفائدة، والنفع من دخول الدين.

كما يرى في عرضه لهذه «الحجة» أن العقل الإنساني عاجز عن تأكيد وجود الله، أو نفيه فمسألة وجوده أو عدمها حقيقة لا ترتبط باعترافنا بوجوده، أو إنكاره فقد ننكر وجوده، وهو موجود والعكس صحيح. ولكن نبلغ حقيقة وجود الخالق نضطر إلى الدخول في هذه التجربة الدينية التي تفرض علينا الاختيار بين الإيمان، أو الإلحاد ذلك الاختيار المحتم الذي لا شأن للإرادة به فماذا نختار؟ وأين مصلحتنا في اختيار الإيمان دون الإلحاد أو العكس؟ إذن فلنراهن على كل منهما حتى يتبين لنا مدى ما يلحقنا من خسارة، أو ما نجنيه من مكسب، وهنا تبرز الرياضة عنده في احتمالات الكسب، والخسارة فإذا ذهبنا بأن الله غير موجود فما هو مصير كل من المؤمن، والملحد في هذه الحياة؟

ولما كان هدف الملحد هو نبذ الفضائل وتحليل المحرمات، والجري وراء الملذات العابرة، والمجد الزائف مما يرهق النفس، والبدن فالمكسب إذن للمؤمن والخسارة له هذا مع افتراض ألا حياة بعد الموت. وإذا ذهبنا إلى أن الله موجود فإن كسب المؤمن يزيد على كسبه في الدنيا ضمان الحياة الأبدية، ونعيمها فضلاً على ما كسبه في حياة الدنيوية في حين أنه وقد خسر في الدنيا أضاع على نفسه حياة الآخرة.

هـ ـ وجود الله بين بسكال، وديكارت: ـ

من خلال تأمل فكرة وجود الله عند «بسكال» يتضح لنا أن وجوده دلالة على ضعف، وشقاء الإنسان؛ ومن ثم يصبح مبدأ سلبي وصفة للواقع

اللامحدود الذي يعجز البشر عن الإحاطة به، وإدراكه بغير الرجوع إليه. فالله علامة على عجز في الإنسان وليس مصدراً للثقة والطمأنينة كما جاء في تصور «ديكارت» عنه. والإنسان في تصور «بسكال» عاجز يائس خائف من الكون، ضائع في تأمله ولا يجد له خلاصاً من هذا المأزق الوجودي، بل والخلقي أيضاً إلا باللجوء إليه في صورة المسيح، والكنيسة. أما الإله عند «ديكارت» أو «اللامتناهي» فهو فكرة تنطوي على تصور كائن كامل لا متناهي، وفكرة اللامتناهي عنده ما هي إلا علامة في النفس على صانعها، وخالقها وهي عنده معيار الحكم الصادق، ومعيار صدق وجلاء العلوم. فهو الذي ينير السبيل أمام النفس لكي تؤمن، وتطمئن وتنزع ما ينتابها في أغلب الأحيان من اليأس، والقلق.

ولكن يجب أن ننتبه إلى أن هذا الخوف، والقلق الذي يعتري النفس إنما يصيبها في حال بعدها عنه، وبحثها عن حقيقته فإذا ما أدركته وأحست به العقل، والقلب فسوف ينفسح أمامها مجال الفهم، والمعرفة، والإقناع.

وهكذا يظل الإله مبدأ سلبياً في المرحلة الأولى، ثم يتحول إلى مبدأ إيجابي بعد معرفته عن طريق الدين، والمحبة ذلك الدين الذي يعلم للناس حقيقتين: أولهما: أن هناك إله معلوم ومفهوم بالنسبة لكافة الناس، وثانيهما: أن الطبيعة الإنسانية تنطوي على فساد يجعل من الإنسان غير جدير بالله. ولا يتم الاتصال به إلا عن طريق المخلص، والنعمة التي تخلصه من الخطيئة [1].

٣ ـ علامات الدين

بعد أن عرض «بسكال» في فلسفته لمسألة وجود الذات الإلهية والصلة

---

(١) Pensée. 556. P. 276.

بينها، وبين المخلوقات. يعود فيذكر لنا علامات الدين[1] التي تقوم على مبدأ التضاد وهو المبدأ الرئيسي في تصوره للوجود.

ومما يبرر صحة الدين هو توافقه التام مع الطبيعة الإنسانية منذ بداية التاريخ، ويظهر هذا التوافق على ثلاث مراحل هي معرفة الدين الكاملة باحتياجات الإنسان، ومحاولة سدها أو إشباعها، التي فشلت الديانات الأخرى في سدها وإشباعها كما فشلت محاولات السعي وراء الملذات والمال والسلطان في تحقيق ذلك. ثم توافق، وتجاذب الإنسان مع عقائده مما يثبت صحته وأهميته.

إن تاريخ الفلسفة يطلعنا على أن الرواقية كانت ثمرة من ثمرات الكبرياء الذي يصل إلى حد التأليه، في حين هبطت الأبيقورية بالإنسان إلى مستوى الحيوان. ولقد تمكنت المسيحية من معرفة الداء الإنساني، ومعرفة سبل العلاج التي تنتج عن اتحاد الله بالإنسان، الذي لا يحدث إلا لنفس خالية من الخطيئة فتتحد بالمسيح أو لإبن الله الذي يتحد بالإنسان لفدائه هو، والإنسانية جمعاء في سبيل نوال عفو، ومغفرة الله، وتجديد الإنسان، والتسامي بمنزلته، ومحاولة تأهيله لمعرفة الرب، والمثول في حضرته المقدسة ولقد جاء هذا الحل كنتيجة عملية للفداء.

ومن هنا يتضح لنا أن الفداء يدل على رحمة الله الواسعة التي يعجز الإنسان عن فهمها وإدراكها كما يشير إلى إستحالة التقرب إليه إلا عن طريق

---

(١) إذ لم يكن للحقيقة علامات مرئية (واضحة) فسوف تصبح غامضة ولقد كانت الكنيسة علامة من هذه العلامات، تلك الكنيسة التي تحمل معنى الحقيقة الموجودة دائماً فيها.

Pensée 857 P 428.

ويذهب بسكال إلى وجود ثلاث علامات للدين: هي الاستمرار، الديمومة، والحياة الخيرة.

«Les trois Marques de la Religion La Pêrpetuité, la bonne Vie, Les Miracles»

السيد المسيح، والتمثل به، والإقتداء بألوهيته ولذلك فقد فرضت التوبة التقشف الروحي كسبيل عملي للخلاص؛ ومن ثم كانت هناك مرحلتان أساسيتان يحدث فيهما الخلاص هما: نعمة السيد المسيح التي يهبها للتائبين والنادمين من الناس. وتوبة الإنسان الخالصة من الخطيئة.

وهكذا تصبح النعمة، والتوبة ضدين متحدين مبدئياً في الفداء[1] على ما يذهب «بسكال» في «كتابات في النعمة» كما يشير إليها في «الخواطر»: «باعتبارها السر الوحيد الذي أعلنه القديس جان Saint Jean لكي يثبت أن في كل إنسان نظام ضروري يلزم العمل به»[2].

أ ـ أهمية الدين:

يولي «بسكال» الدين أهمية بالغة في حل مشكلات الإنسان، وعلاج الخطيئة، والعجز، والكبرياء، والتسلط، وغيرها من أمراض تصيب النفس يقول: ـ «تتضح عظمة الإنسان وشقائه وضوحاً كاملاً. وفيه يكمن مبدآن عظيمان لعظمته من جهة، ولشقائه من جهة أخرى. لكن الدين يقوم بتبرير المتناقضات المثيرة، والقريبة التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية. إنه يرسم للإنسان طريق السعادة في ظل الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه، ويشقى في الانفصال عنه؛ ولهذا كان الواجب يدفعنا إليه في حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها. . . إن الدين يعمل لتبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً في الوصول إلى الله، وتحقيق خيرنا الذاتي Notre Propre Bien بمعالجة عجزنا، وتعريفنا بوسائل العلاج Remèdes»[3].

---

(١) **Ecrit Sur La Grâce** P. 330.

(٢) Pensée 601 P. 326.

(٣) Ibid Pen 430. P. 219.

وفي ضوء ذلك فإن الدين يقوم بالأدوار التالية : ـ

١ ـ يعرف مقدار عظمة الإنسان، وشقائه.

٢ ـ يعرف ما تنطوي عليه ذاته من ضعف ونقص وكبرياء.

٣ ـ يفهم مشاكله ويحاول حلها عن طريق النعمة. وما يقترن بها من التوبة، والندم، والغفران حتى يتحد المؤمن بالمسيح المعذب أو بجوهر الإله الخافي.

وقد أفاض «بسكال» في شرح وتفسير مبلغ الحاجة إلى الدين الذي عرف خبايا الإنسان ولمس مشاكله وحاول علاجها[1] .

ب ـ أسباب توافق الدين :

ويرى «بسكال» أن أسباب توافق الدين ثلاثة هي : ـ

١ ـ أنه قادر على معرفة وتلبية حاجات الإنسان لمعرفته بنقائصه وعجزه. وضعفه لأنه ذاته يتناقض مع الطبيعة، والإدراك، والملذات.

ويعبر جوهر الدين عن الاتحاد بالله، والعودة إليه حتى يأمن المؤمن وينعم بالمحبة التي منحها له الله فإن من واجبات الدين إعطاء دفعة الحب لله، وإشباع الحاجة إلى اللامتناهي[2] .

٢ ـ إن التوافق بين الإنسان، والعقيدة يبدو واضحاً لأن الدين يتناسب مع سائر العقول، والاتجاهات ويعرف ما تنطوي عليه ذات الإنسان من تناقض، وغرور، وضعف.

٣ ـ يعمل الدين على حل مشكلات الإنسان عن طريق الكنيسة التي تقوم

---

(١) Ibid Pen 33. P. 220

(٢) Ibid Pen 149. P. 181.

طقوسها بحل مشاكل المؤمنين، والوساطة لتكفير ذنوبهم، وخطاياهم، ومحاولة تخليصهم وتحقيق النعمة.

٤ ـ أدلة الدين: ـ

مما سبق يتضح لنا أن بسكال قد حصر مسألة البحث عن الله في مجال الوحي، والإيمان وحدهما «فالذين يركنون إلى العفو الإلهي Misericorde دون القيام بالأفعال الطيبة لكي يبررون كسلهم بالإشارة إلى الطيبة والعفو الإلهيين مخطئين لأن الله بين عفوه، وعدالته لكي يبرأ المؤمنين به من الكبرياء، والكسل وهما منبعا الخطيئة»(١).

فهكذا يؤمن بسكال بعدالة الله التي تعطي لكل مؤمن به حقه، ولذلك فأنه يؤمن بأهمية الدائب، والمستمر في طريق البحث عنه. وعدم الإتكال على عفوه، وطيبته.

والمؤمن الذي يعمل على مرضاة الله ينعم بالجنة، والحياة الأبدية. فالذين يجهلون وجود الجحيم مع وجوده هم أكثر الناس خشية له. وخاصة بعد تيقنهم من حتمية الذهاب إليه، أما من له علم شبه مؤكد بوجوده فأنه يعيش على أمل أن ينجو منه إذا كان موجوداً»(٢).

وهنا تبدو أهمية الأعمال الدينية في إحساس المذنبين بوجود الجحيم أو عدمه فينبغي لهم ألا يتناسون، أو يتجاهلون هذه الحقيقة في الآخرة... وألا يخشون عذاب المطهر Purgatoire.

وهكذا يثيب الله المؤمن، ويعاقب الكافر بالجحيم إذ إن الدين إنما

---

(١) Ibid P 464. P. 252.

(٢) Ibid Pen 239 - P. 156.

يدفع للعبادة والمحبة، وتبصير العميان، وتوجيه الضالة، ودعوة الخطاة إلى التوبة.

وقد انصب اهتمام «بسكال» في أدلة الدين على دليل العهد القديم القائم على التنبؤات الخاصة بالسيد المسيح، ثم دليل العهد الجديد المؤسس على شخصيته ذاته، ودعوته سوف تفسر شرح هذين الدليلين مستبقين بتفسير لمبدأ التضاد، والدليل على الدين.

أ ـ مبدأ التضاد، والدليل على الدين:

ويقصد بهذا المبدأ إيقاع الإنسان في الحيرة والارتباك. بقدر إيضاح التضاد الكامن في طبيعته ويدفع بالبعض إلى الدين؛ والآخر إلى البعد عنه فكأن قدرة الله أرادت بذلك أن تخبر المخلوقات، وهذا ما حدث بالفعل فقد خرج الكثيرون على الدين، ودافع الكثيرون عنه، وأصبح للكنيسة ـ على حد قوله ـ «ثلاثة أعداءهم اليهود الذين لا صلة لهم بالكنيسة، والمسيحيون المنشقون على تعاليمها. والذين مزقوها. ومع أن هؤلاء الأعداء الثلاثة يسلكون طرقاً متباينة في حروبهم إلا أنها تمثل حرباً واحدة ضدها»(١).

وكانت نتيجة الخطيئة أن أصبح الإله بعيداً وتأدى هذا البعض إلى البحث عنه بسبل الإيمان، وبالآخر إلى تجنبه والخروج على الدين.

ولقد أثار هذا الموضوع ـ الإيمان، والإلحاد ـ مبدأ سبق المصير Predestinationأو ما يعرف بالانتخاب Election ومضمونة أن الله يختار من عباده أهل الجحيم، والنعيم ولم يكن ذلك هو هدف الدين المسيحي بقدر ما كان هدفه تبصير الناس بأهمية البحث عن الخالق، والخضوع له، والعمل لأجله حتى ينعموا بالخلاص والنعمة الأبدية.

---

(١) Pensée P: 240 P. 158.

ب ـ أدلة العهد القديم، والجديد:

يقوم دفيل العهد القديم على النبؤات وقد استخدم فيه «بسكال» المبدأ الذي يميز بين المعنى الحرفي، والمعنى الروحي وهو يقوم على أساسين: الأول يتمثل في محاولة التمييز بين المعنى الحرفي الصريح، والمعنى الروحي الخفي غير المباشر. أما الثاني فيعني أن هناك توافق بين المعنى الروحي لتعاليم العهد القديم، والحوادث التي وقعت فيه، وبين حياة السيد المسيح، ودعوته وإذا إستطعنا الإلمام بهذه المرحلة فسوف يكون السيد المسيح هو المفتاح الحقيقي للمعاني الروحية في العهد القديم، وهو في الوقت ذاته الغاية النهائية لإحداث هذا العهد، ونبؤاته سواء نظرنا إلى معناها الحرفي، أو الروحي.

وقد تمثل التضاد في العهد القديم بين المعنى الحرفي، والمعنى الروحي للنص وتبلور في مسألة الخطيئة فيما يتعلق بحالة الإنسان قبلها وبعدها: ـ وقد حاول «بسكال» إبراز اختياره لمثالين من العهد القديم في مؤلفاته يشيران إلى التمييز بين المعنى الحرفي، والروحي للنص ولو نظرنا إلى هذين المثالين في معناهما الحرفي لوجدنا أن كل منهما متناقضاً في حين يصبح مقبولاً مفهوماً في حالة التمييز بين المعنيين الحرفي والروحي لكل منهما.

المثال الأول مأخوذ من التوراة، وقد انتهى «بسكال» من دراسته إلى إثبات حقيقتين متمثلتان في الناموس الذي حدده المسيح وأكمله. والتضحية التي قدمها على الصليب. أما بقية النصوص الموجودة في هذا العهد فليست إلا تعبيراً رمزياً عنه وفيه ستختفي التضحيات اليهودية، ويحل فيه قانون الأخلاق الجديد للمسيح (قانون المحبة) محل موسى الذي عذبه اليهود، وعصوا أوامره بل طلبوا منه أن يريهم الله جهرة.

أما المثال الثاني فيتعلق بما ذكره في التوراة عن أعداء اليهود، والانتصار عليهم كالمصريين الذي تنبأ موسى بالانتصار عليهم، ثم يتكلم داوود عن أعداء اليهود ودانيال ويحدد لذلك الانتصار ميعاداً، ثم لا نجد لهذا تحقيقاً مادياً إلا أن هذا الإشكال يصبح محلولاً لو ميزنا من ناحية بين معنيين لكلمة «الأعداء» بين معناها الحرفي، ويقصد بها عندئذ المصريين، كما يتكلم عنهم موسى، وبين معناها الروحي، ويقصد بها أعداء الإنسان عامة لا أعداء اليهود وحدهم.

وتمثل الشهوة العدو الأكبر للإنسان التي تشير تنبؤات داود، ودانيال إلى انتصار الإنسان عليها، وذلك بمجيء السيد المسيح، ونشر دعوته.

أما دليل العهد الجديد فيتمثل في الدعوة للمحبة التي أوحى بها الله. فهي المبدأ الأساسي للعالم، وأصل المعرفة، والعلاج الفعال لتناقض الذات، والتضاد القائم بين عظمة العالم، وشقاء الإنسان.، وبين عظمة الإنسان، وحقارته.

إن بسكال يرى أن المحبة هي أصل الله، وجوهره فالله محبة.

جـ ـ التجربة الدينية:

بينا فيما سبق موقف «بسكال» من الدين المسيحي، وأسراره، وتصوره عن وجود الله، وحجة الرهان، وأثر العقلية الرياضية عليها، وأشرنا إلى علامات الدين، وأهميته، وأسباب توافقه، والدلائل عليه مع إشارة إلى فكرة المحبة، وفي هذا الموضع نشير إلى ورقة الذكرى Le Memorial خلاصة تجربته الدينية.

ففي ليلة ٢٣ نوفمبر ١٦٥٤م أتت «بسكال» رؤية سجلها في ورقة شهيرة عرفت باسم «ورقة الذكرى» وقد فسرها بأنها دعوة Vocation إلهية، ونداء من الله إلى النفس التي يتجلى لها عن طريق صوت يسمع في طياتها.

وكان لهذه النظرية جذور قديمة ترجع إلى عهد القديس «أوغسطين» (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) وكان من الأفلاطونيين. كما وجدت في فلسفة برجسون (Bergson, H) وكانت من بين التعاليم الأساسية لأتباع البور رويال.

وتذكرنا هذه الواقعة التي حدثت له بنفس الحادثة التي حدثت لديكارت في ليلة العاشر من نوفمبر عام ١٦١٩ وهي ليلة المدفأة الشهيرة التي اكتشف فيها منهج العلوم.

وهذا هو مضمون هذه الورقة التي وجدوها مكتوبة، ومعلقة في ملابسه عندما وافته المنية: ـ

نار

إله إبراهيم، وإله إسحق وإله يعقوب

لا إله الفلاسفة، والعلماء

يقين، يقين، فرح، وسلام

إله يسوع المسيح

«إلهي وإلهكم»

لأنسى العالم وكل شيء ماخلا الله

إنه لا يوجد إلا بالطرق التي يعلمها الإنجيل

عظمة النفس الإنسانية

«أيها الأب العادل، إن كان العالم يعرفك فأنا قد عرفتك

فرح فرح فرح دموع الفرح

إني قد انفصلت عنه

إنهم تركوني أنا ينبوع الماء الحي

أتتركني أنت يا إلهي

لن أتركه أبداً

«والحياة الأبدية، أن يعرفوك أنت الإله الحقيقي الوحيد»

وهذا الذي أرسلته

يسوع المسيح

يسوع المسيح

يسوع المسيح

لقد انفصلت عنه وهربت منه

فلن أنفصل عنه أبداً

أنه لا يبقى إلا بالطرق التي يعلمها الإنجيل

تنازل كامل هادىء

وخضوع كامل للمسيح ولمرشدي

ولقد اختلفت الآراء بصدد هذه الورقة فقد رآها البعض تسجيلاً لتجربة دينية خارقة، وتعبيراً عن حالة صوفية على درجة عالية من السمو، والقداسة. وذهب البعض الآخر إلى تسميتها «بتميمة بسكال» وخاصة ملاحدة القرن الثامن عشر حيث اتهموه فيها بالجنون والهوس وأنكروا عليه هذه الإنطلاقة الروحية التي تهبط على النفس في لحظات الوحي، والإيمان فيغمر القلب لحظتها نور وهدوء وسلام.

ومن تحليل هذه الورقة نجد أنه يعود فيما بين سطورها إلى الكتاب

المقدس في إنجيل يوحنا، وسفر الخروج، كما يعود فيها إلى سفر راعوث (العهد القديم) وكذلك إلى سفر أرميا النبي وإنجيل متى.

وهكذا فإن أي عقل يؤمن بالتجربة الصوفية لا يستطيع أن ينكر قيمة ورقة الذكرى على الرغم من أن «بسكال» لم يكن صوفياً.

وتشير هذه الورقة التي كتبها قبل وفاته بنحو ثماني سنوات إلى ثقة الفيلسوف في دعوة الله له، واليقين بأن الإيمان وحده هو أساس الاستجابة لتلك الدعوة، وأن المسيح هو القادر على إنقاذ الإنسان وتخليصه من أدران ا الخطيئة، وآثارها، ودفعه للإتحاد بالله.

٥ ـ مشكلة الكتاب المقدس بين
بسكال، وسبينوزا

رأينا مما سبق كيف استندت فلسفة «بسكال» إلى الدين باعتباره العلاج النهائي لأمراض النفس، ونواقصها، وما تنطوي عليه من تناقضات. فالرجوع إلى تعاليم الدين واجب على الشخص المؤمن حتى يسلم من الحيرة، ويأمن من الضياع وهذه هي آراء القديس «أوغسطين» التي تأثر بها بسكال ورأى أن الكتاب المقدس هو مصدر الحقيقة والصدق؛ مما يعطي للدين أهمية كبيرة.

وإذا كان «بسكال» قد وقف هذا الموقف المخلص من الدين، المؤمن بالكتاب المقدس، فحاول التدليل عليه، وعلى صحته ومعجزاته من خلال القراءة المستفيضة للعهدين القديم، والجديد، ومحاولة تحليل نصوصهما والوقوف على معانيهما الروحية، ومحاولة تفسيرها.

وفي حين كان «بسكال» يمثل شخصية الفيلسوف المؤمن بالمسيحية، فإننا نجد أن «سبينوزا» يقف على طرفي نقيض معه، فيذهب إلى القول باستقلال الفلسفة عن الدين، وأن الأولى لا تمثل خطراً على الأخير لعظمتها، وقيمتها وأن السلام، والتقوى يضيعان بالدحض من شأنها. فالعقل هو أساس كل نظام.

ولقد توخى بسكال وجهة نظر سبينوزا العقلية في الدين في حذر شديد فأحل العقل في مرتبة العقل في مرتبة عالية من فلسفته وربما من فلسفته الدينية أيضاً. وذهب يحلل نصوص ونبؤات العهد القديم بالعقل.

ولقد كانت محاولته في تفسير نصوص العهد القديم، والوصول من حدودها العقلية إلى آفاقها الروحية دليلاً على إيمانه بالعقل، والوحي معاً، ولكن الفجوة تتسع بينه وبين «سبينوزا» عندما يقرر الأخير نفيه للدين باعتباره

مصدر الخرافة التي تأتي من استبعاد العقل فتسيطر الخرافات والشعوذة كأفكار الجان، والشياطين، والأرواح الخبيثة على القول فإذا ما خرجت هذه الخرافات عن المألوف بدت كأنها معجزات يتوقعها الناس عن طريق السحر، والكهانة، والعرافة.

وتنشأ الخرافة من سيادة الأهواء، والانفعالات على العقل، وأهمها الخوف، والرهبة، والرغبة والفأل الحسن، والسيء فيرتبط الخوف بالعجز، والتأليه بالنقص.

وتؤدي الخرافة، والوهم، والعجز إلى تقديس موجود متعال خارج الطبيعة، واستبعاد هذا المقدس من العالم يعني العجز عن إدراكه داخله، وإذا أصبح مرادفاً للسر فهو وقوع في الوثنية المجردة أو (الحسية).

ويبدي سبينوزا دهشته من العقائد، والشعائر الدينية، والألقاب، والملابس التي شوهت الدين، وأطاحت بروحانيته، وحولت الكنائس إلى دور مسرح؛ ولهذا فلم يبق من الدين إلا مظهره الخارجي بعد أن تحول إلى حرفة تزاولها أقسى القلوب في سبيل الحصول على الرزق أو المنصب أو الجاه. فضاع الدين، وتحولت عبادة الله إلى عبادة الأوثان[1].

وينقد سبينوزا االمتصوفة فيراهم مشعوذين يتقلبون في الخرافة والوهم ويعيشون في عزلة عن الناس، كارهين لهم، والدين لا يدفع لذلك ولو أن الصوفية قد اهتدوا بالنور الفطري لما أصابهم الغرور، ولما وقعوا في الكذب، ولعبدوا الله حباً فيه،لا كراهية في الناس، ولما اضطهدوا مخالفيهم في الرأي، ولحرصوا على سلامة الآخرين حرصهم على سلامتهم.

---

(١) Spinoza, Bendict de : **Atheogrco Politic. Treatise** Lran dy R. H. M. Etwes. Dever **Pudlicatione** Juc N. Y 1951. P. 54.

وللكتاب ترجمة بالعربية للأستاذ الدكتور حسن حنفي. م.د. فؤاد ذكريا الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.

وهكذا نرى أن موقفه يمثل محاولة صريحة، وجادة لهدم الدين بكل قواعده وأصوله مما يتنافى مع جوهر التوفيق بينه وبين الفلسفة، عند «بسكال» وذلك في النواحي التالية: ـ

١ ـ يربط «سبينوزا» أفكار الدين الجوهرية، ودوافع المؤمن الأساسية على الدخول فيه: ـ مثل: الخوف، والرجاء، والرهبة، والرغبة ـ بالضعف والعجز المستمرين. في حين أن «بسكال» يرى في هذه اللحظات نفسها ـ الضعف والعجز أثناء توسله إلى الله، ورجائه في الغفران ـ نقلة روحية، وإقامة للصلة بين العبد والرب على المستوى الديني (العاطفي). أما على المستوى العقلي فإن شعور الإنسان بضعفه، وعجزه المستمرين في كل لحظة من لحظات حياته إنما يقنعاه بلا تردد بالحاجة القصوى إلى مساعدة الله. فيتجه نحوه في طريق الإيمان.

٢ ـ إن رفض سبينوزا للشعائر الكنائسية، ولمظاهر الدين إنما يعد رفضاً لعقيدة «بسكال» الكاثوليكية، التي تتصور أن الكنيسة المنظورة هي رمز لكنيسة غير منظورة في المساء يعيش فيها السيد المسيح، والملائكة وأنه لكي يشعر المؤمن بالصلة، والارتباط بالدين ومن ثم بالله فإنه يلتزم بالقيام بواجباته من طقوس، وشعائر، وأسرار لكي يعيش في صلة مستمرة وروحية بسماء الرب، ولما كان رجاء المؤمن لا يصل إلا بوجود وسيط من رجال الكنيسة فقد أتت من هنا أهمية الكهنة الذين يساعدون الإنسان على التخفف من وطأة أعماله، وتطهيره من أخطائه الجسمية، والنفسية استعداداً لدفعه إلى الإيمان القائم على الخلاص، والنعمة وهذا ما يرفضه سبينوزا.

٣ ـ إذا كان سبينوزا ـ كما يقال عنه ـ صاحب اتجاه نفسي يقوم على تصور مظاهر التقديس كحالات أو ظواهر نفسية، أو مرضية تقوم على مواقف

العزاء، أو التعويض النفسي عند اللجوء إلى الله في مواقف الضعف، فإن بسكال يعد أيضاً صاحب مدرسة نفسية لمست سلوك الإنسان ومظاهر ضعفه وقوته. وعظمته وجوانب تناقضاته ونقائصه، ثم اتجاهه من تحليلها ومعرفة ضعفها وتناقضها إلى الدين باعتباره العلاج الشافي لأسراض النفس، ونقصها وهو العزاء لما تعانيه من ضعف وعجز ويأس لازموها منذ الأزل.

وهكذا يتخذ كل من الفيلسوفين من تحليل النفس منطلقاً للهجوم أو للدفاع عن الدين، لتبريره وتفنيده، أو للاحتماء به والدفاع عنه. لذلك فإنهما يقفان على طرفي نقيض في الصلة بين الحالات النفسية للإنسان والحاجة إلى الدين.

ويرجع السبب في موقف سبينوزا المناهض للدين إلى ظروف عصره فقد عاش في عصر لم يكن قد تحرر من سلطة الكنيسة، والسيطرة البابوية (الدينية) حيث اكتشف فيه المفكرين الأحرار أن الكنيسة تستخدم الدين للتأثير على العامة وتقودهم في تيار الخرافات، والخزعبلات إلى الإيمان بمبادئها، والعمل بسياستها، فليس كل ما تفعله هو من صميم عملها أو جوهر الدين. وهذا ما عبر عنه «سبينوزا» في مؤلفه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

وهكذا تصور لنا فلسفة «بسكال» جانباً أخلاقياً وفلسفياً مرتبط بالدين الذي تحول إليه بقلب، وعاطفة رجل الكنيسة، وبعقل وتجربة رجل العلم، فأراد تجربته وانساق إليها مغموراً بسعادة الخلاص[1] فإذا به يمارس تجربة دينية عملية يستلهمها، ويغتبط بها ويقبل ما نجم عنها من حلول أخلاقية في حياته، وفي موته يقول «فلو» عن عمق النزوع الديني عند بسكال: ـ «لن نتحدث عنه بصفته رياضياً عبقرياً، أو صاحب نظرية ساهمت في تقدم

---

(١) Wahl, Jean: Tad **Leau de la Philosophie Francaie** Galimard, Paris 1962. P. 34.

العلوم. أو بصفته خصم العلم المدرسي، أو المتحدث بلسان بور رويال لكن سنتحدث عنه فحسب بصفته المدافع عن الدين المسيحي الذي هدم أبيكتاتوس بمونتني، ومونتني بابيكتاتوس وتلاشى الإثنان معاً عندما أبصر نور السيد المسيح»[١].

(١) Antony Flew: **Gedance Philosophy** at Work Hutchinson of London. 1966. P. 185.

الملحق

١ ـ المفردات .

٢ ـ المصادر .

٣ ـ المحتويات .

(١)

مفردات

Glossaire

(أ)

المفردات الفرنسية

الفلسفية والأدبية والعلمية والدينية
وأسماء الأعلام
الواردة بالكتاب

(أ)

المفردات الفلسفية والأدبية

Abbé de Pure	أبيديبير (مسرحية)
Autemate	آليين
Amour	الحب
Animaux	حيوانات
Ame	النفس
Analyses Réellement	تحليل فعلي
Astrologues	مدرسة الفلكيين
Alchimie	الكيمياء (علم)
Alchimiste	المدرسة الكيميائية
Abstraction	التجريدية
Analyse	تحليل
Auvergne	أوفرن (إقنيم)
Application	اجتهاد
Aimable	مستحب
Apologie	دفاع ـ مدح
Amoureux	المحب
Accusèe	متهمة

Aveugle	عمياء
Absurditè de la condition Humaine	البطلان ـ المحال ـ عدمية المصير الإنساني
Autorité	سلطة
Atomes	ذرات
Atomistes	الذريون
Avesta	أفستا (كتاب)
Bonne	جيد (حسن)
Bonne Foi	حسن طوية
Beauté	جمال
Beauté Poétique	جمال شعري
Bien	الخير
Bien Penser	تفكير جيد
Bas	وضاعة (وضيع خسيس)
Bonheur	السعادة
Cid — Cinna	سيد، سينا (إسم مسرحيين)
Carrose	عربة (القرن السابع عشر)
Collège de France	كوليج دي فرانس
Clelie	كليلي (مسرحية)
Coeur	قلب
Contradiction (Contredite)	متناقض (متضاد)
Contraire	معارض
Coutume	عادة
Cause Suffisante	السبب (الكافي)
Corpuscules Matériels Indivisibles	جسيمات مادة غير منقسمة

Combinatoire	تركيبي
Construit la Rèalité	تبنى الحقيقة
Concrète	مشخص (ملموس)
Connaissance	معرفة
Clermont — Ferrand	كليرمون فيران (مدينة)
Critique Litteraire	نقد أدبي
Cabbalistic Traditions	تقاليد القبالة
Cosmopolite	دين عالمي
Conseiller	مستشار
Chef de Tribunal	رئيس محكمة
Combattant	محارب
Capitaines	قادة
Compassion	الشفقة (العطف)
Concupiscence	الرغبة (الشهوة)
Chose	شيء
Dèpti Amoureux	ديبي أمورو (مسرحية)
Deux Infinis	اللامتناهيان
Dèsespoir	اليأس
Doute	الشك
Daulsme	الثنائية
Don	موهبة (هبة)
Décomposition	تحليل
Dissection	تشريح، تحليل (تحليلي وتفصيلي)
Dix Septième Siècle	القرن السابع عشر
Demuirge	الصانع (عند اليونان)

Demi Obscur	ديموقراطية
Démocratie	حالة نصف مظلمة
Démocratique	ديموقراطي
Dogmatisme	اعتقاد
Distance Infinie des Corps	مسافة لامتناهية للأجسام
Divertissement	ملهاه (ملهي)
Défence	دفاع
Dignité	كرامة
Durée	ديمومـة
Défauts	أخطاء (عيوب)
Divisé	منقسم
Disproportion	عدم تناسب
Dèduction	استنباط
Eendue	امتداد
Esprit de Finesse	روح الرقة (الدقة)
Erreur	خطأ
Epooque du Lumière	عصر التنوير
Elèments	أصول
Elèments D'Eclide	أصول إقليدس
Ecrivain	كاتب
Eloquence	فصاحة
Ennui	ملل
Echat des Grandeurs	بريق العظمة
Espaces	فضاءات
Esprits	أرواح

Eclat	بريق (الضوء)
Essance de L'âme	ماهية النفس
Ecrasé	مسحوق (الإنسان مسحوق تحت وطأة مصيره ـ المذهب الوجودي)
Existence	وجود
Epicurien	أبينورية
Eternité	خلود
Existentialisme	الوجودية (مذهب)
Finesse de la Pensèe	دقة الفكر
Finesse gèomètrique	دقة هندسية
Force Volonté	إرادة قوية
Faiblesse	ضعف
Fantaisie	خيال
Fatal	حتمي (مصيري)
Familière	عادي
Fronde	حروب الفروند
Fantaisie de L'Homme	خيال الإنسان
Faiblesse de notre Raison	ضعف عقلنا
Fausse Justice	عدالة مزيفة
Force	القوة
Guerre	حرب
Giroutte	مروحة
Gloire	مجد
Gèomètres	هندسيين
Gèomètrique	هندسي

Gèommetrie du Hasard (Aleaegeometria)	هندسة الصدفة
Gènèrosité	سماحة (كرم)
Grand Orateur	واعظ كبير
Guèrison	استشفاء (شفاء)
Grand Ouvrage	عمل كبير
Grands Gènies	عباقرة كبار
Gènie	عبقرية
Grandeurs Spirituelles	عظمات روحية
Grandeurs Charnells	عظمات جسدية
Grande Province	إقنيم كبير
Heroisme (Hero)	بطولة (بطل)
Hasard	صدفة
Honnête — Homme	رجل شريف
Humilité	تواضع
Habitudes	تقاليد
Horace	هوراس (مسرحية)
Homme	إنسان
Homme Réflèchi	رجل مفكر
Haut Valeur	قيمة عالية
Inernational Langue	لغة دولية
Instinct	غريزة
Imagination	خيال
Inventeurs	مخترعين
Intuition	حدس
Idèes	أفكار

Ingeniosité	تعمق
Impuissante	عاجزة (غير قادرة)
Impuissance	العجز (عدم القدرة)
Les avail écrites	كان يكتبها (الخواطر)
Ignore	يجهل
Infinie Immensité des espaces	الشاسعة اللامتناهية للامتداد
Inquitude	قلق
Je Pense donc Je Suis	أنا أفكر فأنا إذن موجود (ديكارت)
Juge	قاضي
Juste milieu	وسط عادل
Jeu de Paume	جو دي بوم (لعبة)
Justice	العدالة
Jusqu'a nos Jours	حتى أيامنا هذه
Liberté Personnelle	حرية شخصية
Laten	لغة لاتينية
Langues	اللغات
Litterature	الأدب الكلاسيكي
Lettres	رسائل
Langueur	لانجيز (مرض أصيب به بسكال)
Langue Speciale	لغة خاصة
Langue Profissionelle	لغة مهنية
Lois du Pays	قوانين البلد
Litterature Scientifique	الأدب العالمي
Livre de Lumière	كتاب الأنوار
libres Penseurs	المفكرين الأحرار

Litteraire	أدب
Morale Provisoire	أخلاق مؤقتة
Molesse	اللين
Model	نموذج
Mystère des Rulles	سر الحواري (مسرحية)
Morale du Jugement	أخلاق الحكم
Malheureux	تعاسة (شقاء)
Mècanisme	آلية
Mauvaise	سيىء (رديء)
Mathématicien	رياضي
Maniemet des Fiances Publiques	أعمال المالية العامة
Moi	الذات (الآنية)
Morale	أخلاق
Monism	الواحدية (مذهب)
Milieu Judiciaire	موناد (الجوهر)
Modèls Littèratures	نماذج أدبية
Merveilleux nos Jours	عجيب أيامنا
Muses	ريات الفنون
Moyen âge	العصر الوسيط
Morale Sense	أصحاب مذهب الحاسة الخلقية
Marchand	تاجر
Mètaphysicien	ميتافيزيقيين
Maladie	مرض
Moraliste	أخلاقي
Milieu	الوسط

Mariage	الزواج
Misère	شقاء
Mon Nèant	عدمي (العدم)
Mouvement Infinie	حركة لا متناهية
Mort	موت
Mèmoire	ذاكرة
Mémorial	ورقة الذكرى
Necèssaire	ضروري
Noirceur	القتامة
Nouvelles Observation	الملاحظات الجديدة (كتاب)
Naration de Roberval	روايات روبرفال
Natures Simple	طبائع بسيطة
Necèssité Naturelle de la Coutume	الضرورة الطبيعية للعادة
Nature	الطبيعة
Nettetè	الوضوح
Nôble	نبيل
Nobles de Robe	نبلاء الثوب
Nobles D'Epèe	نبلاء السيف
Normand	نورماند (مدينة)
Notes	ملاحظات
Nausèe	سخط، تبرم، غضب
Neoplatonisme	الأفلاطونية المحدثة
Oedepe	أوديب (مسرحية)
Opuscule	مؤلفات صغيرة (تصنيفات)
Occaisions	مناسبات

Orgueil	كبرياء
Obligation de Côie	ضرورة الاختيار
Obligation de Participation	ضرورة الاشتراك
Obscutité	غموض
Ordre	نظام
Petharite	بيثارت (مسرحية)
Pucelle	بيسل (جان دارك مسرحية)
Panègyrique	مديح
Philosophie Moderne	الفلسفة الحديثة
Rationalisme	عقلية
Pensèes	خواطر (أفكار)
Puissance	قدرة
Passion	مشاعر
Poulie	آلة صغيرة (بكرة في الآلات)
Pièces de Thèâtre	مسرحيات
Pèché	خطيئة
Philosophie Traditionale	فلسفة تقليدية
Panthèisme	وحدة الوجود
Problème de la Science	مشكلة العلم
Pascal Gèomètrie	بسكال هندسي
Partis	الدور
Peripatettienne	المشائية (مدرسة)
Purs Empiristes	التجريبيين الخالصين
Philosophes	الفلاسفة
Polyeucte	بوليوكيت (مسرحية)

Port — Royal	بور رويال (دير)
Profond Philosophe	فيلسوف عميق
Polemiste Terrible	مهاجم (مدافع) خطير
Poésie	الشعر
Pythagorisme	فثياغوريه
Pères Apologistes	الآباء الممجدين (المدافعون)
Protestantisme	بروتستانتية
Physicien	طبيعي (عالم طبيعي)
Poitou	بواتو (مدينة)
Precieuses	متحزلقات
Prediosité	مذهب التحزلق (الحركة التي كان يترفع فيها الأستقراطيين عن مجرد التفكير بنفس طريقة تفكير عامة الشعب في فرنسا)
Premières Principes	المبادىء الأولى
Pyrrhoniens	الشكاك (البيرونيين)
Pyrhonisme	مذهب البيرونية
Plupart des écrites	معظم هذه الكتابات
Peu de tout	قليل من الكل
Philosophie Morale	فلسفة أخلاقية
Petit Ouvrage	عمل صغير
Paresse	كسل
Plaisires	ملذات
Qualitès aimables et fines	صفات المحبة والرقة

Respect	احترام
Roseau	عود (قصبة)
Roseau Pensant	عود مفكر
Roi	ملوك
Riches	أغنياء
Recherche de L'esprit	البحث عن العقل
Règle	قاعدة
Raison	عقل
Rigueut	دقة تامة (تدقيق)
Rèvolution Nationale	الثورة الأهلية
Riom	ريوم (مقاطعة)
Renaissance	نهضة
Rêvolution Francaise	الثورة الفرنسية
Rouen	روان (مدينة)
Serment de Jeu de Paume	حلف أو قسم فاعة الجودي بوم
Semoque	تستخف
Sprituel	روحي
Semblable	شبيهة
Souverain Juge du Monde	الحاكم الأعلى للعالم
Soumettre	يخضع
Scepticism	الشك
Sentiment	الشعور
Sagesse	الحكمة
Sagesse mêtaphysique	حكمة ميتافيزيقية
Specialise	متخصصة

Style	أسلوب أدبي
Sympathie	مشاركة وجدانية
Scolastiques	مدرسيون
Seisième Siècle	القرن السادس عشر
Saint German	سانت جيرمان (مدينة)
Stoicism	رواقية
Sense	حس
Trouble	اضطراب
Timocrate	تيمورقراط (مسرحية)
Tour	تور (مدينة)
Thèmes de la Beauté	مقال في الجمال
Traitè	مقال
Temps	الزمن
Tristesse	حزن
Tyrannie	الطغيان
Tyrannique	مستبد
Universelle	عالمية
Universe	العالم
Union	اتحاد
Vrai morale	أخلاق حقة
Volonté	إرادة
Vérité	حقيقة
Victoire	نصر
Vanité	غرور
Vision Dramatique	نظرة مأسوية

عدالة حقيقية	Vrai Justice
الحق	Vrai
العيون	Yeux

ب ـ المفردات العلمية

Algèbre	الجبر
Aires Curvilignes	مساحات منحنية
Arcs	منحنيات
Air	هواء
Biais	الاتجاه المائل
Baromètre	البارومتر
Circulation Du Sang	دورة دموية
Cycloide	منحنى دحروجي
Cercle	دائرة
Colonne D'air	العمود الهوائي
Cylindre	أسطوانة
Comptabilité	حسابات
Cemonstration de la Geometrie	البرهان الهندسي
Disposition	تركيبات
Dimentions	مواقع
Divers	مختلف
Essai pour Les Côniques	مقالة في المخروطات

Esprit de Geomètre	روح الهندسة
Esprit de Finesse	روح الدقة
Equilibre des Liqueure	توازن السوائل
Espace	الفضاء (الفراغ) أو الامتداد
Experience de Laesie de Cârpe	تجارب الأنبوبة البارومترية
Experience de Torricelli	تجارب تورشلي
Eau	ماء
Fonctions	دوال
Geometrie Pure	الهندسة البحتة (الخالصة)
Grand Savant Italien	عالم إيطالي كبير
Generation Spontanèe de Pasteur	الأجيال التلقائية لباستير
Hazard	الصدفة
Huile	زيت
Inventeur	مخترع
Impots	ضرائب
Inference	استدلال
Invention	اختراع
Ligne	خط
Machine Arithétique	الآلة الحاسبة
Mecanisme Universelle	آلية كلية
Mèthode	المنهج
Matière	المادة
Masse de L'air	ثقل كتلة الهواء
Mouvement	الحركة
Machine Pneumatique	آلة تفريغ الهواء

Mathématicien	رياضي
Mathématique	الرياضة
Matière Subtile	مادة لطيفة
Mercure	زئبق
Numèro	العدد
Puy de Dôme	بوي دي دوم (إسم جبل)
Pensée Scientifique	تفكير علمي
Partis	لعبة الزهر
Proportion	التناسب
	رسم (مسطح)
Pascalin	الآلة الحاسبة (منسوبة إبسكال)
Pesanteur	ثقل
Parabolique	متكافىء
Preuves	براهين
Pesanteur de L'air	ثقل الهواء
Plènistes	القائلين بالملاء
Plein	ملاء
Roulette	روليت
Rectangle	مستطيل
Scientistes	علماء
Science Abstaite	علم مجرد
Science de la Nature	علم الطبيعة
Science de L'Homme	علم الإنسان
Sections Coniques	قطع المخروطات
Savants	العلماء

Symbole Calculable	رمز حسابي
Science de Géomètres	علم الهندسيين
Science de L'Avenir	علم المستقبل
Sinus	جيب الزاوية (٩٠°)
Solide	صلب
Spirale	لولبي
Siphones	أنابيب
Seringue	مضخة
Soufflet	منفاخ
Triangle Arithmètique	مثلث حسابي
Thèorie de la Probabilité	نظرية الاحتمالات
Traite du vide	مقال في الخلاء
Tuyaus	أنابيب
Vide	خلاء ـ فراغ
Vaccum	الضغط
Vacuistes	القائلين بالخلاء
Vif — Argent	زئبق (الفضة البيضاء اللامعة)
Vin	نبيذ
Vide — Absolu	خلاء ـ فراغ مطلق

جـ ـ المفردات اللاهوتية

Apologie pour la Relirion	دفاع عن الدين
Aridité	الـجـفـاف، التقشف (الجدب)
Absolutions	الغفران
Adam	آدم
Art Tout Divin	فن إلهي
Bassesse de Jesus — Christ	بساطة السيد المسيح
Biens de la Chatité	خيرات الإحسان
Baptême	التعميد
Createur	الخالق
Couvents	أديرة
Conversion	العودة إلى الدين
Charité	إحسان
Charité	المحبة
Coeur	قلب
Chute	السقوط
Commandements	وصايا الرب
Chastèté	طهارة الجسد (العذوبة ـ العذرية)

Confesseurs	القساوسة
Consecreation	تحول القربان
Confession	الاعتراف
Clèmence	الرحمة
Contrition	التوبة
Crèatures	المخلوقات
Corruption	فساد
Corruption du Pèché	فساد الخطيئة
Câlvinistes	كالفنيست (جماعة دينية)
Crèation	الخلق
Divinité	الألوهية (علم)
Divinité	اللاهوت (الجانب اللاهوتي من السيد المسيح)
Diable	الشيطان
Dèmonstration	البرهان
Désires	الشهوات
Déluge	الطوفان
Dèisme	مذهب الإله الواحد
Eglise	الكنيسة
Evangile	الإنجيل
Enfer	الجحيم
Existance	الوجود
Eternité Bien Heureuse	الأبدية السعيدة
Esotèques	أسطوري
Ecclèsjaste	رجل الكنيسة
Election	الانتخاب (سبق المصير)

Foi Chrètienne	الإيمان المسيحي
Force	القوة
Foi	الإيمان
Garantie Divine	الضمان الإلهي
Grâce	النعمة
Grâce Divine	النعمة الإلهية
Grandeur	عظمة
Humanité	الناسوت (الجانب الإنساني من السيد المسيح)
Homme — Dieu	الإنسان ـ الله (المسيح)
Honneurs	صيت
Incarnation	التجسد
Intèrête	يتجسد
Incarner	المنفعة
Jesuits	اليسوعيين (جماعة دينية)
Jansenistes	الجانسينست (جماعة دينية)
Jesus — Chirst.	السيد المسيح عيسى بن مريم
Langage Cclèsiatique	لغة كنائسية
Libertins	المتحررون (من الدين)
Mèmorial	ورقة الذكرى
Modestic	التواضع
Mortification	أمانة الشهوات
Mort	الموت
Misèricorde	الجود الإلهي (العفو)
Mort Soudaine	الموت فجأة
Miracle	معجزة

Molinistes	مولينست (جماعة دينية)
Martyrs	الشهداء
Mèdiateur	الوسيط
Non — Croyants	غير المؤمنين
Oratoriens	الأوراتوريان أتباع وتلامذة مجمع الأوراتوار الديني)
Obscure	غموض
Objection	اعتراض
Prière	صلاة
Père Apologistes	الآباء المدافعين (المعظمون)
Providence	الطيبة الإلهية (السماح)
Port — Royal	بور رويال (دير)
Piétè	تدين
Pitié	شفقة
Passion	عذاب
Prèdication	تبشير
Pères de L'Eglise	أباء الكنيسة
Protestantisme	بروتستانت (مذهب ديني)
Péché Originale	الخطيئة الأصلية
Preuves de Dieu Metaphysique	أدلة وجود الله الميتافيزيقية
Prèdestination	سبق المصير (قدر)
Pènitence	توبة
Puissance	قدرة
Ptochaine	القريب
Purgatoire	المطهر

Religieuses	رهبنات (رهبنة)
Religion Chretienne	الدين المسيحي
Reliques (des Saints)	بقايا أجساد القديسيين
Regret — Repentir	ندم
Râcheter	ينقذ
Rèbellion	عصيان
Résurection	القيامة
Résurection Mystique de Jesus Christ	القيامة السرية للسيد المسيح
Révelation	الوحي
Rédemption	خلاص
Rèdempteur	مخلص
Raisennement des Hommes	استدلالات الناس
Sermon	موعظة
Sainteté	القداسة
Saint	القديس
Sagesses de la Théologie	حكمة اللاهوت
Sagesse de la Grâce	حكمة النعمة
Sécheresse	جفاف (جدب)
Scrète Résurection	القيامة السرية
Soumission	الخضوع
Sentiment tout paien	أحاسيس وثنية
Superstitions	شعوذات
Sortant des mains de Dieu	خارج من أيدي الله
Sensibilité	حسية
salut	الخلاص

Sacrement	الأسرار
Solitaire	الوحيدون المتفردون (جماعة دينية)
Union Mystique au Christ	الشركة السرية مع السيد المسيح
Unicité	الوحدانية
Vocation	دعوة
Vrai Bien	الخير الحقيقي
Vénération	وقار ـ احترام ـ قداسة
Vènérable	موقر ـ محترم ـ مقدس
Vie	حياة
Veracité Divine	صدق إلهي
Vice	رذيلة
Vie Virtueuse	حياة فاضلة

د ـ أسماء الأعلام

ابن رشد	Averroes
ابن سينا	Avicenne
أرسطو	Aristote
أتكسمانس	Anaximène
أنكسمندريس	Anaximandre
أجريبا	Agrippa
أنكساغوراس	Anaxagores
أرنو	Arnauld
أنطوانيت دي فون فريد	Antôinette de Font Freyede
أرشميدس	Archimède
أوغسطين	Augustine (Saint)
آن (الملكة)	Anne (Reine)
أنجليك (الأم)	Angélique (M)
فرنسيس بيكون	Bacon (Francis)
بوسويه	Boussuet
برونو	Bruno (Jiordano)
بابيه	Bayet (M)

Clement D'Alexandrie	كليمان السكندري
Chevalier de Méré	شيفالييه دي ميريه
Corneille	كورنيه
Cassier	كاسير
Cromwell	كروموبل
Cardan	كاردان
Chaplain	شابلان
Charlemgne	شارلمان
Descartes	ديكارت
Disarges	ديزارج
De Carcavi	دي كاركافي
De Sevigné (Madame)	مدام دي سيفينيه
De Secudery (Mademoiselle)	مدموازيل دي سيكودريه
D'Aubignac	دي بيجناك
Democrite	ديمقريطس
Duhem	ديوم
Duc De Roanneyz	دوق دي روانيز
Empédocle	أمبادوقليس
Eve	حواء
Fermat	فيرماه
Florin (Perier)	فلورين بيرييه
Francois de sales	فرانسوا دي سال
Gassendi	جاسندي
Gonzague	جونزاج
Galilée	جاليو

Hamlin	هاملين
Hume	هيوم
Hygens	هيجنز
Harvey	هارفي
Heraclite	هيرقليطس
Homère	هومير
Hesiode	هزيود
Helvetuls	هولفيتيس
Hegel (Frédéric)	هولباخ
Job	أيوب
Jacob	يعقوب
Kierkegard	كير كجارد
La Bruyère	لا برويير
Leibniz (G. W)	ليبنتز
Louis XIV	لويس الرابع عشر
Louis XIIII	لويس الثالث عشر
Leucippe	لوقيبوس
Le Pailleur	لوبابيه
La Louère	لا لويير
La Mech	لاماك
Montaigne	مونتاني
Mazarin	مازاران
Morin	موران
Mong	مونج
Molière	موليير

Marguerite (Perier)	مرجريت بريبه
Miton	ميتون
Mersenne (P)	مرسين
Marquise de Sablé	ماركيز دي سابليه
Marguerite Pascal	مارجريت بسكال
Martin Pascal	مارتين بسكال
Malebranche (Nicolas de)	نيقولا دي مالبرانش
Nietzsche (Frèderic)	فردريك نيتشه
Noèl (P)	بير نويل
Origène	أوريجين
Pascal (Blaise)	بسكال
Protagoras	بروتاغوراس
Poncelet	بونسليه
Platon	أفلاطون
Plotinus	أفلوطين
Parmnides	بارمنيدس
Philon D'Alexandrie	فيلون السكندري
Pyrroh	بيرون الشاك
Palzac	بلزاك
Petit (Pierre)	بيير بيتيت
Paul (Saint)	بول (القديس)
Roberval	روبرفال
Richelieu	ريشيليو
Rembrandt	رمبرانت
Roche Fou Cauld	روشفكو

Socrate	سقراط
Spinoza	سبينوزا
Sophistes	السفسطائيون
Schelling	شلنج
Salmon	سليمان
Sem	سام
Thômas D'aquin (Saint)	توماس الأكويني
Torricelle	تورشلي
Wern	ويرن

(٢)

المصادر

أولاً: مصادر أجنبية

أ ـ مصادر فرنسية

ب ـ مصادر إنجليزية

جـ ـ دوائر معارف

ثانياً: مصادر عربية

أولاً: مصادر أجنبية

١ -

مصادر فرنسية

1 — Adam, Ch: Tannery. P.: **Oeuvres de Descartes** volume 1 Paris 1936.

2 — Beguin; A: **Pascal Par Lui Même** ecrivains de toujours.

3 — Beure; S: **La Doctrine de Port — Royal** La Rousse Paris 1939.

4 — Blondel; M: **La Philisophie et L'Esprit Chrétien.** P. U. F. Paris 1946. Tome (II).

5 — Barre; L: **La Logique de Port — Royal** Paris Librairie Classiques. 1864.

6 — Boutroux; E: **Science et Religion dans la Philosophie Contemporaine** Paris 1947.

7 — Bréhier; E: **La Philosophie et son Passê** P. U. F. 1940.

8 — Bochenski; I. M: **La Philosophie en Europe** Paris. Payot. 1951.

8 — Cresson, A: **La Philosophie Francaise, Paris 1951.**

10 ——: **Les Systèmes Philosophiques** Paris 1929.

11 — Charles; W: **Le Problème du Mal La Pensée Humaine** Paris 1944.

12 — Descartes. R, : **Règles Pour la Direction de L'Esprit** A. T. OEuvres Tome 10 Paris 1910.

13 —— : **Discours de la Mèthode F. Foulquiee, Paris 1947.**

14 —— : Discours de la Mètholde Oeuvres par M. Jules Simon P. U. F. Paris 1937.

15 —— : **Discours de la Méthode** par T. V. Char Pentir.

16 — Gilson; E: **Le Philosophie au Moyen âge,** Payot Paris Saint — German 1952.

17 — Giraud ; V: **La Philosophie Rèligieuse de Pascal et la Pensée contemporaine** P. U. F. 1945.

18 — Hamlin; O : **Le Systéme de Descartes** P. U. F. 1921.

19 — Hoffding, : **Histoire de la Philosophie Moderne** T, (1) Préface de M V. Delbos 3 Edition Paris 1908.

20 — La Porte; : **Etudes Histoire de la Philosophie francaise au XVII Siècle** Paris Philosophique J. Vrin 1951.

21 — La Fuma; L: **Controverses Pascaliennes** Editeur du Luxembourg Paris 1952.

22 —— : **Discours sur Les Passions de L'Amour** Paris 1950.

23 — Le Guern. M, Marie; R: **Les Pensées de Pascal de L'Anthropologie** à la Théologie, La Rousse Paris 1972.

24 — Malebranche; N: **Entretiens Sur La Mort** Paul Fontana Librairie Arnauld Colin Paris 1922.

25 —— : **La Recherche de la Vérité** Par Paul Fontana Librairie Arnauld. Colin Paris 1922 Tome (1).

26 — Mesnard; J: **Pascal:** Hatier. Paris 1951.

27 — Pascal; B: **Les Pensées** Emile Faguet, Paris 1943 Neslon Editeurs.

28 — — : **Ecrit sur la Grâce Librairie allendorff Paris 1926.**

29 — — : Les Provinciales Pierre Clarac Librairie La Rousse 1926.

30 — — : **Opouscules,** Fortunate Strowski, Librairie La Rousse.

31 — Renan; E: **Histoire Generale des Langues sematiques,** London 1945.

32 — Spinoza; **B: L'Ethique,** Traduit par Roland — Gaillois. Edition Gallimord 1954.

33 — Strowski; F: **Oeuvres Complète de Pascal** Trois, Volumes, Pierre de Nolhac, Librairie Ollendorgg, Paris 1931.

43 — Sarte; J. P. : **L'Etre et le Néant** Paris, Gallimard. 1946.

35 — Wahl; J: **Le Tableau de la Philosophie Francaise.** Callimard Paris 1962.

- ب -

مصادر إنجليزية

1 — Brandon; SG. F: **Religion In Ancient** History. London 1943.

2 — Copleston; F. : **A History of Western** Philosophy V. 4. U. S. A. 1963.

3 — Cavendish: **Early Greek Philosophy O'Conner** D. S. Acritical history of Western Philosophy U. S. A 1964.

4 — Collins. D. J: **God in Modern Philosophy** U. S. A. Chicago 1959.

4 — Eliot; T. S: Pensées of Blaise Pascal, Translated by W. Trrotter. J. M. Dentons Ltd. 1943.

5 — Flew; A: **God and Philosophy** London 1966.

6 — Guthrie: **A History Of Greek Philosophy,** Cambridge W. R. C, 1962.

7 — Haskings; ch; H: **Studies In Mediaeval Culture** Oxford 1929.

8 — Hoffing; H: **A History of Modern Philosophy,** London 1935.

9 — John, Somerville, and Ronald Esonati: **Social and Political Philosophy,** New York 1963.

10 — Jeager, W: Paideia the Ideals of Greek Culture. London Oxford 1942.

10 — Leibnitz; G: **The Monadology,** Herbert Wildon Carr, Los Angelos 1930.

11 — Paritains, J: **Science and Wisdon** London 1944.

12 — Nietzsche; F: **Beyond Gȯod and Evil** T. By Fgolffing U. S. A 1959.

13 — O' Conner; D. J: **Acritical History of Western Philosophy the Free press of Golence U. S. A 1964.**

14 — Popdin; R. Avrum; S: Philosophy Made Simple. U. S. A. New York, 1956.

15 — Russell; B: **A History of Western Philosophy** London 1947.

16 —— : **Wisdom of the west** Book I. D. R. Pad Foulks 1955.

17 — Scruton; Rorer: **From Descartes To Wittgenstein —** Ashort History of Modern Philosophy. London 1981.

18 — Spinoza; **B: A Theolorico Political Treastise.** T. Bu R. H Eswes Dover Publication, Inc. New York 1951.

19 — Taylor; M. E. : **Greek Philosophy** London, Oxford University Press Humphrey Milford London 1945.

20 — Wright; W. R: **A History Of Modern Philosophy** New York. Macmillan Company 1942.

21 — Zeller: **Outlimes of the History Of Greek Philosophy,** London 1948.

- جـ -

دوائر معارف

1 — Encyclopaedia Britannica Library Of Congess Catalog Card Number U. S. A Volum 20, 1964.

2 — **Encyelopaedia of Religion and Ethics Edited by James, Hastings.** U. S. A. New York. Cherles Scribners son 1937, Volume VI.

3 — **Le Vocabulaire Philosophique** Goblot, Edmond Paris, Librairie Armand Colin — Deuxième Edition, Paris 1908.

4 — **Manuel de Philosophie** (1) Cuvilier — Paris 1908.

5 — La Rousse: **Librairie La Rousseù** VI Paris 1956.

ثانياً: المصادر العربية

١ ـ أبو حامد محمد الغزالي: المنقذ من الضلال، الدكتور عبد الحليم محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

٢ ـ د. إبراهيم بيومي مدكور ـ يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٠.

٣ ـ إميل فوجيه: مدخل إلى الأدب ـ ترجمة مصطفى ماهر. مراجعة مصطفى فودة ـ لجنة البيان العربي القاهرة ١٩٥٨.

٤ ـ إيليا نعمان حكيم: الخواطر لبسكال، مقال من مجلة تراث الإنسانية، دار الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، المجلد الثاني، ٥ يناير ١٩٦٤.

٥ ـ د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الفلسفة والدين، مكتبة الآداب بالجماميز، القاهرة ١٩٤٧.

٦ ـ تادرس يعقوب ملطي: آباء مدرسة الإسكندرية الأولون الكلية اللاهوتية بالإسكندرية الكتاب السادس ١٩٨٠.

٧ ـ جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة ـ ترجمة فؤاد كامل مراجعة فؤاد ذكريا مكتبة غريب، يوليو ١٩٧٣.

٨ ـ جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ترجمة فؤاد كامل، القاهرة ١٩٦٨.

٩ ـ د. رشيد سالم الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني دار مكتبة الجامعة العربية بيروت ١٩٦٩ .
١٠ ـ د. علي عبد المعطي محمد: الفكر السياسي الغربي، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ .
١١ ـ د. علي عبد المعطي محمد: سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ١٩٧٩ .
١٢ ـ د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠ .
١٣ ـ عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ .
١٤ ـ د. عزمي إسلام: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠ .
١٥ ـ د. عثمان أمين: محاولات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥ .
١٦ ـ د. عثمان أمين: التأملات مكتبة الأنجلو المصرية، يناير طبعة رابعة ١٩٦٥ .
١٧ ـ د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي دار المعارف بالإسكندرية .
١٨ ـ د. عبد الكريم الخطيب: الله ذاتاً وموضوعاً (قضية الألوهية بين الفلسفة والدين) طبعة ثانية القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧١ .
١٩ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ١٩٧٤ .
٢٠ ـ د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٥ .

٢١ ـ د. محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية ـ دار الطلبة العرب بيروت ١٩٦٩.
٢٢ ـ د. محمد جلال أبو الفتوح شرف: الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعارف بمصر؛ الطبعة الثالثة مزيدة ومنقحة ١٩٧٥.
٢٣ ـ د. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف دار النهضة العربية ١٩٨٠.
٢٤ ـ د. محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦١.
٢٥ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢.
٢٦ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

(٣)

محتويات الكتاب

محتويات الكتاب

الفصل الثاني .... ٥٩ ـ ٩٨

الحياة الاجتماعية والسياسية في فرنسا

وأثرها على فكر بسكال

الفصل الثالث .... ٩٩ ـ ١٣٢

مشكلة الرياضة

الفصل الخامس .... ١٥٥ ـ ١٧٨

مشكلة المعرفة

الفصل السادس .... ١٧٩ ـ ٢٠٩

المدخل إلى الفلسفة المعاصرة

(بحث في تطور فكرة الوعي، وبزوغ فلسفة الإنسان)

الفصل السابع .... ٢١١ ـ ٢٧٤

مشكلة الميتافيزيقا

الفصل الثاني عشر .... ٤٠٣ ـ ٥٢٠
مشكلة الدين

تم بحمد الله